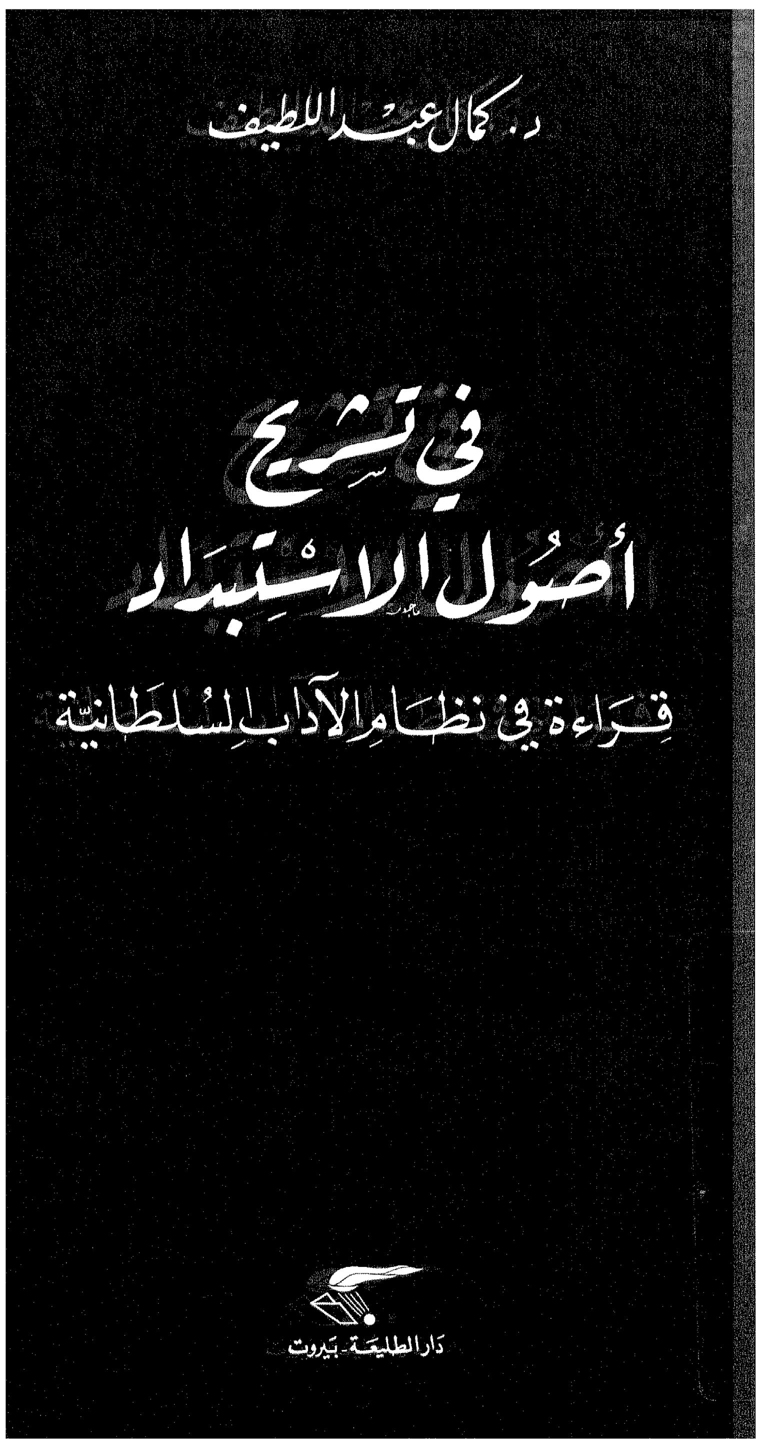
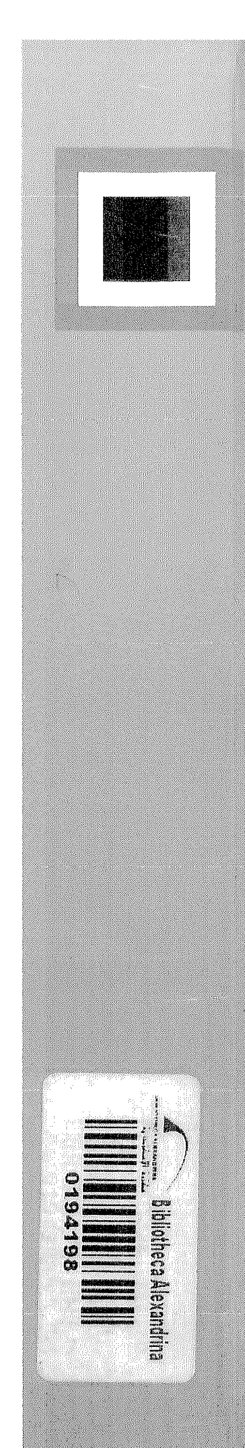

د. كمال عبد اللطيف
في تشريح
أصول الاستبداد
قراءة في نظام الآداب السلطانية
دار الطليعة - بيروت


Bibliotheca Alexandrina
0194198

في تشريح أصول الاستبداد

قراءة في نظام الآداب السلطانية

بيروت ـ لبنان
ص . ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس٣٠٩٤٧٠-١-٩٦١

الطبعة الأولى
نيسان (ابريل) ١٩٩٩

في تشريح أصول الاستبداد

قراءة في نظام الآداب السلطانية

د. كمال عبد اللطيف
شعبة الفلسفة - كلية الآداب
الرباط - المغرب

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

إهداء

□ إلى الأخ الأستاذ محمد عابد الجابري. . .
اعتزازاً وتقديراً لجهوده في مجال قراءة التراث.

□ إلى أم دنيا وأنس. . .

تقديم

١ ـ لا تزال كثيرٌ من قضايا التراث السياسي في الإسلام تحتاج إلى البحث والدراسة، لترتيب معطياتها وتقديم محتواها، وبناء الإشكاليات التي انتظمت في إطارها، وذلك رغم كل الجهود التي بُذلت، والجهود التي ما فتئت تبذل لتحقيق هذا التراث وتحليله ونقده.

لا يعني هذا الأمر أن باقي قضايا التراث الإسلامي قد أُشبِعت درساً، وتمّ تجاوزها وتجاوز الحاجة إلى إعادة تأويلها. فما نراه في العقود الأخيرة من تراجع في كيفيات التعامل مع الظاهرة التراثية، يُنبىء ويفيد بأن مجاهل التراث عديدة، ولهذا تجد فئاتٌ متعددة هواها في التلويح بمخزونه الرمزي، معتبرةً إياه الوسيلة الوحيدة الممكنة لـ «حداثة إسلامية» تمنح الذات «هويتها»، وتعزّز بها «استقلالها»، وتعتمدها في تحقيق مشروع في النهوض والتقدم.

ولعلّ في العودة الجديدة إلى استحضار الذاكرة التراثية، واستعمالها كسلاح للتغلّب على إشكاليات الأوضاع الداخلية والخارجية في العالم العربي والإسلامي، ما يدلّ بقوة على عدم معرفتنا لحدود تراثنا، ووظائفه التاريخية.

نستطيع حصر سجل من الأسئلة التي لم يتمّ التفكير فيها بعد، في موضوع التراث، رغم الطفرة المعرفية النقدية التي تبلورت خلال الربع الأخير من القرن العشرين، ودشنت طريق نقد العقل العربي والإسلامي، بهدف الإحاطة بحدود الظاهرة التراثية ونظامها، والسعي إلى محاصرة المواقف التي تروم استعمال الرأسمال التراثي، لمخاصمة مشروع الحداثة والتحديث.

سيظلّ المخزون التراثي في ظل الأوضاع التاريخية الراهنة، عنصراً قابلاً للاستخدام في معارك الحاضر السياسية،الثقافية والحضارية، وبالصور والأشكال التي نراها اليوم في ما يُعرف بحركات «الصحوة الإسلامية»، ما دمنا نقرأ التراث بعيون التفكير في استعادته، بعثه وتجديده، أي بعيون الاحتماء به. ولن نتمكن من تجاوز هذه العودات التي ما أن تختفي الواحدة منها حتى تتبلور الأخرى، لن نتمكن من لجم هذه المعاندة المتواصلة في تاريخنا إلاّ باستيعاب تراثنا ضمن تاريخيته، أي بالانطلاق من اعتبار أن ذاكرتنا ليست واحدة، وأن تراثنا ليس واحداً. فنحن نطوّر تراثنا بتركيبنا لتراثٍ جديد نحقق معه درجات الوصل نفسها التي حققناها مع الأول. ولا يمكن قبول أن تتحول لحظة تراثية بعينها إلى لحظة انغلاق مانعة لإمكانيات التجديد والتجاوز التي تسمح للعقل وللإنسان بتجاوز ذاته في اتجاه إبداع ما يمكّن

من مزيد من تحقيق الذات وتطويرها. إن الاستيعاب التاريخي والنقدي بكسر قيداً تراثياً متكلساً ليبني بدائل متعددة، ومن خلال جدلية القطع وإعادة التركيب التاريخية والمفتوحة تتشكّل ذاتنا ضمن لانهائية تشكُلها المحكومة بلانهائية الزمان...

يتيح لنا المبدأ المتضمن في الفقرة السابقة وعي المسافة الفاصلة بين متغيّرات الحاضر ومطالبه، ومحتوى الظاهرة التراثية باعتبارها مجرد مُكوّن من مكوّنات هوية تاريخية، منفتحة على أزمنة ومكوّنات لا حصر لها.

إن كل تضييق للهوية، وكل استعادة تجييشية وجدانية للمنتوج التراثي، تساهم في مزيد من نشر البلبلة الفكرية، فلا تستقيم الرؤية ولا تتضح، فتنتعش لغة المفارقات، مفارقات النظر ومفارقات التاريخ. ولعلّ في الأحوال السياسية والثقافية الراهنة في العالم العربي كثيراً من مظاهر هذا الذي نتحدث عنه الآن.

من هنا تأتي أهمية المساهمة في إعادة قراءة التراث؛ وإذا كان التراث السياسي الإسلامي يشكّل واحداً من المداخل النظرية الأساسية، لتفكيك القارة المعرفية التراثية، وكشف تفاعلاتها المعرفية والتاريخية، عبر المدى الزمني الذي حدّد مجراها، فإن إنجاز أبحاث متعددة في موضوعه يسمح بتوضيح كثير من القضايا الملتبسة والغامضة، في الفكر العربي المعاصر، ويُساهم في إعادة ترتيب وفهم جوانب من الكتابة السياسية في الإسلام، وهو ما نعتقد بوجود علاقة بينه وبين التوظيفات الجديدة للظاهرة السياسية التراثية في معارك الحاضر.

٢ - كان منطلقنا في بداية الإعداد لهذا العمل، يتجه للإحاطة بمجال السياسي في الإسلام من خلال مختلف تجلياته وتمظهراته النظرية المتنوعة. إلاّ أن انخراطنا في الإنجاز جعلنا نكتشف صعوبات المجال، كما جعلنا ندرك محدودية الجهد الفردي، مهما رحبت النوايا واتسعت الآمال. ولهذا السبب تراجعنا عن المشروع الكبير. مشروع **«قراءة المتن السياسي في الإسلام»**، نحو برنامج في البحث، يتوخى قراءة **«الآداب السلطانية»**، لتشكّل خطوة أولى في مخطط أكبر في البحث، يتخصّص في **«الكتابة السياسية في الإسلام»**.

يُشكّل هذا العمل، إذن، خطوة أولى في برنامج بحثي طموح، يروم تحقيق عملية مسح شاملة وعامة لمختلف جوانب القول السياسي في الإسلام، وهو ينطلق من مسلمة أولى مركزية تعتبر أن أي تعامل مع التراث، ومع التراث السياسي على وجه الخصوص، لا يمكن أن يكون **«بريئاً»** ولا **«محايداً»** ولا **«موضوعياً»**. ففي مجال التأريخ للأفكار لا يمكن الادّعاء بتاتاً بأن ما ينجزه الباحث يدخل في عداد الأبحاث الفاصلة والقاطعة. **إن الإنجاز هنا لا يتجاوز عتبة المساهمة الرامية إلى توضيح الصورة وتجلية أبعادها، وانطلاقاً من معايير محددة.**

ولعلّ نتائج البحث وخلاصاته الكبرى تمكّن من إعادة التفكير في **محدودية الصورة**

التراثية، فتتيح لنا مواجهة **إشكالياتها** الخاصة، خارج وهم الاستعانة بالماضي في الحاضر، أو توظيف الماضي في معارك الحاضر.

إن الوعي التراثي بحكم تاريخيته لا يستطيع أن ينوب عن وعي الحاضر. ثم إن الوعي السياسي التراثي ليس مطلقاً ولا متعالياً، رغم تعاليه المؤسَّس نظرياً، ضمن دائرة الفكر الإسلامي. ومن هنا أهمية إعادة تفكيكه بمبضع الاسترجاع النقدي، القادر على تعيين زمانيته التي يُفترض أن تكون لحظة أو لحظات في الصيرورة التاريخية لا تتعداها، وتعيين سقفه النظري الذي نتصور محدوديته ضمن جدلية تطور النظر في التاريخ.

أما الوعي التراثي الآخر الذي يُستخدم في معارك الراهن، فهو أولاً **وعي مُؤَسْطَرٌ**، وعي يتم إعداده تحت أسماء مختلفة لاستعماله في مواجهة معارك وتحديات جديدة، وذلك من دون مراعاة الفوارق والمفارقات الناجمة عن الخلط الفكري، المؤدي إلى إفقار النظر والمقلِّص من جدواه في مستوى علاقته بالمجال التاريخي.

نستطيع تفسير ظاهرة استمرار العودة إلى الوعي التراثي بغياب الفهم التاريخي للتراث، وغياب القراءات النقدية لخطاباته المتنوعة. فلو توافرت معطيات من هذا القبيل، وراكمت أعمالاً مضيئة لمجاهل القارة التراثية، لتقلّصت ظاهرة الاستخدام الأيديولوجي لمكوّن من مكوّنات الذات في قضايا العصر الراهنة. ولا شك أن الظاهرة المذكورة ستواصل حضورها بصور وأشكال مختلفة، ما دمنا لم ننجز الأبحاث والمقاربات المشرِّحة والمفكِّكة لمحتوى التراث، والمعيِّنة لمحدوديته التاريخية.

لا يعني هذا أننا نرفض التراث، بل إن المسألة المعنية هنا هي أولاً، وقبل كل شيء، تعبّر عن **توجّه منهجي يقرأ التراث في زمانيته بما يتيح إمكانية وعي حدوده ورسم معالم أنظمته، في النظر وفي التاريخ**. وفي الدراسات السيميائية الجديدة حول الظاهرة التراثية، على سبيل المثال، ما يمكّن من بقاء نصوص جديدة موصولة بالماضي، دون أن تكون ماضوية، وهو الأمر الذي يتيح لنا إعادة صياغة كفاءات التخييل والتنظير في تراثنا، بما يمنحنا متعة في المقاربة لا حدود لها.

كما أن القراءات النقدية للتراث المستوعِبَة لآليات المناهج العصرية بمفاهيمها الجديدة، تمكّننا من إعادة تعيين مبادىء ومكوّنات التراث، بالصورة التي لا تجعلنا نقبل ارتداء أقنعته، أو استعادة لغاته.

٣ ـ انطلاقاً من وعينا بالمعطيات السابقة الذكر، حاولنا قراءة خطاب الآداب السلطانية. لم يكن بإمكاننا حسب برنامجنا في البحث أن نقرأ هذا الخطاب في زمن بعينه، أي نحصره في حقبة محددة من تاريخ الكتابة السياسية في الإسلام، ولا في مفكّر بعينه، وذلك لسبب اقتنعنا به، أثناء استطلاعنا الأول لفضاء البحث، أي أثناء قراءتنا لنماذج من متون هذه الآداب، ومعاينتنا لعلاقتها بالزمن الذي انتجت فيه، وكذلك علاقاتها بالمتون الأخرى،

والأزمنة السابقة عليها واللاحقة لها. . . فقد أتاح لنا هذا الاستطلاع اختيار طريق آخر في البحث، يتجه لإنجاز عملية مسح عامة للآداب السلطانية، منذ نصوصها الأولى التي تبلورت في القرن الثاني للهجرة، إلى النصوص التي تمّت إعادة إنتاجها في الحقب المتواصلة من تاريخ الدولة السلطانية في تاريخ الإسلام.

وقد جمعنا عيّنة من النصوص مما طُبع وحُقّق، **وحاولنا التفكير في مجال السياسي** كما بلورته هذه النصوص، **بهدف الإحاطة بحدوده وتجلياته، ثم التفكير في محدوديته التاريخية والنظرية**.

موجِّهان كبيران ساهما في تأطير الجهد المبذول في هذا العمل. يتعلق **الموجِّه الأول** بنظرتنا إلى الآداب السلطانية ضمن **نظام القول السياسي في الإسلام**، ثم اعتبارنا لهذا الأخير بمثابة **حلقة من حلقات الفكر السياسي الإنساني**. ونقصد بذلك أننا لم ننقطع لحظة واحدة أثناء إنجاز هذا العمل، عن التفكير في معطياته خارج إطار أوسع يشمله، هو إطار **تاريخ الفكر السياسي بمعناه العام**. فلا شيء في نظرنا يمنع الآداب السلطانية من أن تكون جزءاً من آداب سياسية إنسانية، انتجت هنا وهناك وفي أزمنة مختلفة.

وما جعلنا نقبل ذلك ونزداد اقتناعاً به، هو مرجعية الآداب السلطانية نفسها. فقد كانت هذه الآداب تغرف من معين أدب الملوك الفارسي، كما تنهل من التراث اليوناني بمختلف الصور التي اتخذها في فضاء التراث الإسلامي. إضافةً إلى اعتمادها في الوقت نفسه مرجعية النظر الإسلامي والعقيدة الإسلامية. وفي كل هذه المرجعيات الناظمة للقول السلطاني، لا نجد أنفسنا أمام ما يمنع من النظر إلى هذا الخطاب ضمن مجرى تاريخ الفكر السياسي العام.

أما **الموجِّه الثاني** فهو استعانتنا بجملة من المفاهيم المستمدة من مجال الفلسفة المعاصرة ومجال العلوم الإنسانية، أثناء عمليات إعادة ترتيبنا لمحتوى هذه الآداب، وتفكيرنا في نظامها الخطابي العام. ومن بين المفاهيم التي أتاحت لنا إمكانية التقدم في القراءة والفهم والإنجاز، مفاهيم **الأيديولوجيا، والتاريخ، والنظام المعرفي، والنقد التاريخي**، ثم مفهوم **الاستمرارية** في تاريخ الفكر، ومفهوم **القطيعة**، ثم مفهوم **المثاقفة**. . . إلى غير ذلك من المفاهيم التي انتظمت بواسطتها مقاربتنا لهذه الآداب.

فقد أتاحت لنا المفاهيم المذكورة، والمفاهيم الجزئية التي تتضمنها، والخلفيات الفكرية المؤطِّرة لمحتواها ودلالاتها تحقيق مسافة فعلية بيننا وبين المقروء، وسمحت لنا باسترجاع معطياته بآلية في الفهم تتوخّى ما أمكن استيعابه في جدليته التاريخية، واستيعاب مبررات استمراره ومواصلته الحضور في أزمنة جديدة.

لا يعني هذا أننا قاربنا موضوعنا ببرود، أو بحياد مصنطع. فنحن لا نعتقد بإمكانية حصول هذا كما ألمحنا آنفاً. إن مقاربتنا لم تخلُ من حميمية بحثية، متمثّلة في المعاينة

النصّية، وإعادة المعاينة النصّية، ومتمثّلة في التأمل المستند إلى تصوّر معيّن للتاريخ، والمسلِّم في الوقت نفسه بقواعد **التاريخانية**. إلا أن كل هذا الذي قمنا به، نعتبره جزءاً من عمليات الانخراط في البحث والإنجاز، بما سمح لنا بتركيب وإعادة ترتيب ما نعتقد أنه يمكِّن في أدنى الحالات من **إنجاز قراءة توسّع دائرة الضوء في الفكر السياسي في الإسلام**.

٤ ـ أنجزنا في هذا العمل إذن، قراءة في تشريح الثقافة السياسية السلطانية، وذلك بالمعنى المعاصر لمفهوم القراءة. فقد قمنا من خلال اعتمادنا على نصوص الآداب السلطانية، وانطلاقاً من ترتيبنا لتصميم محدّد في النظر، بإعادة ترتيب محتوى هذه الآداب، بالصورة التي تجعلها مفهومة ومستوعبة ضمن رؤية محدّدة.

ونستعرض في ما يلي برنامج البحث بشكل مختصر، يقدم تصميمه العام بصورة تحليلية.

لقد احتوى هذا العمل على مدخل عام، وثلاثة أبواب، وأحد عشر فصلاً، بالتتابع الآتي:

ـ مدخل عام:

تناولنا فيه أنماط الخطاب السياسي في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو أشبه ما يكون بمحاولة في الحصر والتحديد، تتجه لتعيين المجال الذي سنهتمّ به في هذا البحث. وقد حاولنا في إطاره، كذلك، الإشارة إلى الجهود والأعمال التي سبقتنا في مجال العناية بتحقيق ودراسة ونقد موضوع بحثنا، الآداب السلطانية، وذلك بالوقوف على نماذج من هذه الأبحاث، وتقديم بعض خلاصات ونتائج أعمالها.

وبعد ذلك، قسّمنا عمارة البحث إلى ثلاثة أبواب كبرى، كلّ منها يتضمن مجموعة من الفصول، وكل فصل يتناول مجموعة من المباحث الفرعية. والابواب الثلاثة هي: باب **الحدود**، ثم باب **النظام** (التجلّيات والمظاهر)، وباب **المحدودية** (محدودية النظر ومحدودية التاريخ).

ـ الباب الأول: في حدود الآداب السلطانية:

قسّمنا هذا الباب إلى ثلاثة فصول، اقتربنا فيها من إشكاليات محدّدة، سمحت لنا بتشخيص فضاء المجال المدروس (المتن الخطابي السلطاني) بصورة منهجية دقيقة.

فقد اعتنينا في الفصل الأول بموضوع **التسمية والتشكل النظري** (ميلاد الآداب السلطانية). وحاولنا في الفصل الثاني **تحديد المرجعيات الناظمة لمتون القول في هذه الآداب**. أما في الفصل الثالث فقد بحثنا **مسألة النمط الكتابي المتبع فيها**.

وقد كانت غايتنا من وراء هذا الباب حصر حدود المجال المعرفي السياسي الذي نتجه صوبه، بما يضمن معاينة مضبوطة، ويتيح إمكانية إنجاز مشروع في البحث يُساهم في تطوير

النظر في المجال المبحوث.

- **الباب الثاني: نظام الآداب السلطانية (المبادىء، المظاهر والتجليات):**

أتاح لنا الجهد المبذول في الباب الأول الانتقال إلى مستوى ثان من مستويات تشخيص محتوى النصوص موضوع البحث، حيث انتقلنا من التشخيص الحدّي إلى التشخيص الموضوعاتي - إذا صح التعبير - وهو التشخيص الذي رمنا من ورائه رصد المظاهر والتجليات، بل **تشريح نظام الآداب** عن طريق تحليل وإعادة تركيب نظام قولها، باعتباره قولاً في **تدعيم الاستبداد السياسي**.

انصبّ البحث في هذا الباب على إنجاز محاولة في إعادة ترتيب محتوى الآداب، بشكل يعكس نظامها الداخلي، بنياتها الأساسية، ومبادئها المركزية، وتجلياتها الكبرى.

ولم يكن همنا في هذا الباب يتجه لمتابعة المتون المدروسة بما يكتفي بإعادة نقل محتواها وبصورة آلية، بل إننا اعتبرنا أن تشخيص محتواها ونظامها يُمكّننا من التعرّف على **الفلسفة السياسية الثاوية** وراء **نظامها الخاص في الترتيب الخطابي** (بناء النصّ السلطاني)، **ونظامها الخاص في التدبير السياسي** (التدبير وآليات التدبير).

وقد حاولنا استيعاب كل ما سبق ذكره في خمسة فصول، بحثنا فيها **المبادىء النظرية الناظمة للخطاب**، كما تناولنا **صورة الملك وصورة المُلك**، وتوقفنا عند **دلالات وأبعاد مماثلة السلطان بالإله**، وعلاقة هذه المماثلة **بتدعيم وتكريس النمط الاستبدادي في الحكم وفي الدولة**.

كما خصصنا فصلاً قابلنا فيه بين **القهر السلطاني وضرورة الطاعة**. وبحثنا في فصل أخير **التدبير السلطاني وخطط السياسة السلطانية**، محاولين فيه **كشف علاقة التدبير السياسي بالعناية الأخلاقية** المتضمنة في الخطط السلطانية والسياسات الملكية.

سمحت لنا فصول هذا الباب، في تتابعها، ببناء مقاربة محددة في قراءة المتون السلطانية، وجعلتنا نقف على أبرز تجليات هذه الآداب في مجال السياسة والتدبير السلطاني.

- **الباب الثالث: محدودية الآداب السلطانية:**

ونظراً لأننا قرأنا الآداب السلطانية في إطار من الوعي التاريخي **بنسبية وتاريخية التقنيات والمفاهيم والقضايا والمواقف** التي أنتَجَت وأسَّسَت، فقد خصصنا هذا الباب لتشخيص ثالث، توخينا من ورائه إبراز مآلها، في ضوء مقتضيات التحوّل التاريخي، تحوّل السلطة وتحوّل الفكر السياسي المواكب لها.

ومن خلال فصوله الثلاثة، حاولنا التفكير أولاً في **علاقة المقدس بالزمني** كما تبلور في هذه الآداب. كما حاولنا في فصل ثان تعيين **سقف النظر في التدبير السلطاني**، مبرزين الحواجز والعوائق التي رتبت لهذا الخطاب سقفه في مجال التفكير، في تقنيات السلطة

وخطط التدبير. وتوقفنا في فصل أخير عند سؤالين اثنين: **سؤال الاستمرارية وسؤال القطيعة**، وهما معاً يرتبطان بالعوائق النظرية والتاريخية التي يطرحها استمرار لغة الآداب السلطانية في الفكر العربي المعاصر.

وقد كانت غايتنا من وراء هذا الفصل الأخير في باب **المحدودية**، الوقوف على بعض إشكالات استمرار اللغة السياسية التقليدية في الخطاب السياسي المعاصر، وذلك بصورة مختزلة ومركّزة، صورة تفتح الموضوع على ما يتجاوز المحدودية ويرفعها، وتجعله ينفتح على ممكنات في النظر السياسي تتجاوز الثقافة السياسية السلطانية.

لا نعتقد أن نتائج هذا العمل، مهما بلغت دقتها وقوتها، تغنينا عن العودة إلى هذا الموضوع، بل إن العكس هو الصحيح. فقيمة هذا العمل الكبرى تكمن في تعيينه لمجاهل البحث الأخرى، أي تعيينه للأسئلة التي لم نفكّر فيها، أو الأسئلة التي فكّرنا فيها دون أن نتمكّن من استيفائها حقها من البحث والمعالجة.

هناك أمر آخر يتيحه هذا العمل: إنه يُمكّننا من مقاربة نصوص محدّدة، أو كُتَّاب بعينهم، مقاربة أعمالهم بصورة دقيقة. كما يُمكّننا من العودة إلى إشكاليات ومفاهيم بعينها من أجل إعادة بنائها في ضوء قراءات أخرى لهذه الآداب. فقد كانت عملية المسح والمتابعة وإعادة الترتيب، مناسبة للتوقف عند أحكام عامة قابلة للاستئناف، وذلك اعتماداً على زوايا نظر مغايرة.

ومعنى هذا، أن عملنا يعي حدوده؛ إنه يقدّم مساهمة في التفكير في الآداب السلطانية، ويطرح مفارقة استمرار لغتها، واستمرار حضور علامات وملامح دولة الاستبداد السلطاني في الحاضر.

لم نمارس في هذا البحث أيضاً، مقارنة بين مقدمات ومفاهيم الآداب السلطانية، ومفاهيم السياسة الشرعية أو السياسة المدنية أو السياسة الأخلاقية إلاّ بشكل جزئي وعارض. كما أننا لم نفتح موضوعنا على مقارنات عامة تفكّر في علاقة هذه الآداب بما يماثلها من أصناف الخطاب السياسي في فكر الحضارات القديمة وفي الفكر الغربي.

لقد اتجهنا من بحث حدود الآداب (تعيين فضاء النصّ السلطاني ومستويات من صيرورة تطوّره) إلى إعادة تركيب محتواه (بناء نظام محدّد لمختلف تجلياته، يُمكّن من الإحاطة به)، إلى التفكير في محدوديته التاريخية والنظرية، وذلك بمعالجة أبرز قضاياه النظرية، والإشارة إلى السقف النظري الذي يقف خلف عمليات إنتاجه وإعادة إنتاجه بالصورة التي هو عليها في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام.

إن المحدودية التي وقفنا عندها في الباب الثالث من هذا العمل تعد موجّهاً من موجّهات تفكيرنا في الحدود والنظام. فنحن نعتقد أن نقد التراث السياسي، عن طريق البحث في سياقاته التاريخية وأبنيته النظرية وكشف مفارقاتها، يتيح لنا تطوير فكرنا السياسي، ويمنحنا

إمكانية التواصل الإيجابي مع مستجدّات تاريخنا، والتاريخ الذي تأسس ويتأسس بالقرب منا، فننخرط بصورة أفضل في تعزيز أسس الحداثة السياسية وذلك بتوسيع الأفق التاريخي الحداثي، وإعادة إنتاج أطروحاته ومفاهيمه، في ضوء أسئلتنا التاريخية وإشكالاتنا السياسية.

الرباط، ٣١ كانون الأول/ دجنبر ١٩٩٧

مدخل عام

نريد أن يُشكّل هذا المدخل العام إطاراً أولياً، يُمكّننا من توضيح مجال البحث الذي نتجه صوبه. يتعلّق الأمر في موضوعه بتركيب عتبتين اثنتين: عتبة **أولى** تهتم برصد وتعيين مجال السياسي في الفكر الإسلامي؛ وعتبة **ثانية** **تتجه** لتقديم وإبراز عينات من الجهود التي تناولت مجال موضوعنا بالبحث، وقدّمت خلاصات ونتائج مكّنتنا من معرفة مواقع انطلاقنا ومنطلقاتنا فيه. إنه تمهيد عام سابق على العملية البحثية، وهو جزء منها لأنه المدخل المؤدي إليها. ذلك أنه لم يكن بإمكاننا أن نفكّر في الآداب السلطانية، باعتبارها جزءاً من الخطاب السياسي في الإسلام، دون أن نكون على بَيِّنَةٍ من فضاء السياسي بمختلف أنماطه كما تبلور في التراث الإسلامي. كما لم يكن بإمكاننا أن نقرأ خطاب الآداب دون الاستفادة من نتائج وكيفيات قراءة الذين عملوا قبلنا على مواجهة نصوصه وإشكالاته النظرية والتاريخية.

أولاً: أنماط الخطاب السياسي في الإسلام

١ ـ تمظهر القول السياسي في الإسلام في أنماط متعددة، إلى درجة أصبح يتعذر فيها حصر هذه الأنماط، وتحديد مرجعياتها، وضبط آليات عملها. وقد تبلورت هذه الخطابات وتنوّعت في سياق صيرورة تاريخية معقدة، ساهمت في تأطير محتواها، وتعزيز أو تقليص وجودها واستمرارها، داخل دائرة أوسع هي دائرة التاريخ الإسلامي بمعناه الشامل (تاريخ الوقائع وتاريخ الأفكار).

وإذا كانت ضرورة الفهم والتبسيط تدفع إلى الحديث عن الخطاب السياسي بالمفرد (الفكر السياسي الإسلامي، التراث السياسي في الإسلام)، حيث كثر الحديث في العقود الأخيرة، في إطار ملابسات سياسية حضارية ثقافية معينة، عن **الإسلام السياسي**، **وخطاب وحركة الإسلام السياسي**[١]، فإن هذا الاختزال لا يساعد على معرفة دقيقة لا بمنطوق مختلف أشكال الخطاب، التي تبلورت عبر تاريخ الإسلام في عصورنا الوسطى، ولا يُمَكِّنُ في الوقت نفسه من التفكير في البنيات الفكرية العميقة، الثاوية خلف هذه الخطابات، ونقصد بذلك المفاهيم والإشكاليات وأنماط الاستدلال، والمرجعيات النظرية والتاريخية.

(١) نحن نشير هنا إلى النزعات الإسلامية المعاصرة، والحركات الإصلاحية التي ترفع شعارات ذات طبيعة إسلامية.

ورغم الجهود الفكرية التي بذلت وما زالت تُبذل من طرف الباحثين المتخصصين في الآثار الفكرية السياسية الإسلامية، والباحثين المهتمّين بقارة التراث الإسلامي على وجه العموم، فإن الإنتاج النظري السياسي لم يُدرس بعد بالصورة التي تُتَمِّمُ أولاً تحقيقه ونشره، ثم تفكر فيه في ضوء الأسئلة والوقائع، التي سمحت بتشكّله، وفي ضوء الأسئلة والمعطيات التي ترتبط باستمرار حضور إشكالية التراث، والتراث السياسي على وجه الخصوص، في الخطاب العربي المعاصر(١).

صحيح أن التأريخ الكلاسيكي للفكر السياسي الإسلامي أثمر التقسيم الثلاثي المعروف والمتداول، نقصد بذلك **خطاب السياسة الشرعية** (نصوص الماوردي والغزالي وابن تيمية وغيرهم من الفقهاء)، **خطاب الفلسفة السياسية** (نصوص الفارابي وابن سينا وابن رشد)، **وخطاب الآداب السياسية** (نصوص نصائح الملوك)(٢)، وهو تقسيم يعتبر منتوج الفلسفة السياسية والسياسة الشرعية منتوجاً نظرياً خالصاً، وينظر إلى الآداب السلطانية كخطاب في التدبير السياسي المرتبط بالجوانب العملية والتنفيذية.

إننا نعتقد أن سِجِلَّ الخطاب السياسي في الإسلام لا يتحدّد في نظام معيّن ومضبوط من القول؛ نظام مُحَقَّق ومطبوع ومقروء قراءة تحليلية تاريخية، أو قراءة نقدية وتركيبية؛ إنه سجلّ لم تُحدَّد ملامحه بالدقة اللازمة للقراءة الثانية، التي يمكن أن نطلق عليها **القراءة المفكِّرة** في النص، لا **القراءة المستمعة** إليه فقط. اضافة إلى ذلك، لا توجد دراسات مسحية عامة، مُشخِّصة لمختلف المظاهر والأبعاد والمرجعيات والمحاور والقضايا التي اتخذتها مختلف أنماط القول السياسي في الإسلام.

لا بد من الإشارة هنا إلى أن القصد مما نحن بصدد توضيحه لا يتعلّق بتاريخ الوقائع والمؤسسات والأفعال والنظم السياسية في بُعدها التطبيقي التاريخي، أي السياسة في تمظهرها وتجسدها الواقعي. إن المقصود، أولاً وأخيراً، هو السياسة في مستوى القول، أي السياسة وقد شخّصتها العبارة، وجعلتها تعكس رؤية معينة لكيفيات التدبير الذي يُعنى برسم العلاقات القائمة والممكنة بين الحاكمين والمحكومين، في إطار جدلية تاريخية، مفتوحة على فضاءات في النظر والعمل لا حصر لها.

أما مبحث السياسة في التاريخ، السياسة الفعلية، أي ما يمكن إدراجه في تاريخ الحوادث والوقائع والدول، ومختلف أشكال تصريف السلطة في الواقع، فإنه يشكّل مظهراً

---

(١) راجع مقالتنا: «سؤال التراث ومفارقة التاريخ في الخطاب العربي المعاصر»، ضمن كتابنا، **العرب والحداثة السياسية**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦، ص٦٨ ـ ٧٥.

(٢) راجع التقسيم الخلدوني للعلوم والمعارف في **المقدمة**، الباب السادس، الجزء الثالث، تحقيق الدكتور عبد الواحد وافي، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨١، ص١٠٠٧ ـ ١٣٦٥.

آخر من مظاهر الإنتاج الإنساني عبر التاريخ. ومن المؤكد أن بنياته وآليات عمله تختلف عن بنية إنتاج الخطاب، وذلك رغم صلات القربى المتينة، القائمة والمصطنعة، بين السياسة في الفعل والسياسة في القول، أي بين النظر السياسي والعمل السياسي.

لا تعني الأحكام التي كنا بصدد تسطيرها في الفقرات السابقة، الغياب التام لمحاولات ضبط ودراسة ملامح ثابتة للنظر السياسي، في تاريخ الإنتاج النظري الإسلامي، بقدر ما تعني أن هذه الجهود في حاجة إلى مساهمات متعددة، وجهود واجتهادات إضافية، من أجل مزيد من الإحاطة بالأثر النظري السياسي في الإسلام[1]، لإدراك الكيفيات التي شَخَّصت ملامحه، والتي واكبت تاريخاً من الصراع المقرون بنشوء دول واختفاء أخرى، والمقرون قبل ذلك بالدعوة إلى **رسالة سماوية تروم إصلاح الأوضاع الإنسانية، وتنظيم المجتمع، وتوجيه التاريخ، كما تتوخى الدفاع عن قيم ومبادىء متعالية ومطلقة.**

فهل نستطيع إنجاز عملية حصر أولي وسريع، لمختلف تجليات الخطاب السياسي في الإسلام؟

٢ ـ تقتضي الإجابة على هذا السؤال جملة من التوضيحات المحدّدة لخلفيته ومرجعيته المعرفية والاستراتيجية. نقصد بذلك أن كل تعيين لطبيعة القول السياسي في الإسلام، يكون انطلاقاً من تصور معيّن لـ **مفهوم السياسة، ومفهوم الخطاب، وفضاء الإسلام**. وإذا ما انطلقنا من بعض نتائج وخلاصات درس الفلسفة المعاصرة، وكذلك من نتائج الأبحاث

(١) لا أحد يجادل مثلاً في أهمية وجود ثلاثة مصنفات أساسية في باب الإحاطة بالسياسي في الإسلام:
- موسوعة للفكر السياسي الإسلامي، تُعنى بترتيب محاوره وأنماطه وأبرز إشكالياته.
- قاموس الأعمال السياسية، يستوعب بمنهجية جديدة أهمّ نصوص الإنتاج النظري السياسي في الإسلام.
- قاموس المصطلحات والمفاهيم السياسية الإسلامية.

أما أبرز الدراسات المنشورة، فيمكن أن نشير إلى نماذج منها في ما يلي:
- د. محمد جلال شرف/د. عبد المعطي محمد، **الفكر السياسي في الإسلام، شخصيات ومذاهب**، الإسكندرية، دار الحديث المصرية، ١٩٧٨.
- د. محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، القاهرة، دار التراث، ط٦، ١٩٧٦.
- د. محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.
- أ. ك. س. لامبتون، «الفكر السياسي عند المسلمين»، ضمن كتاب **تراث الإسلام**، القسم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، رقم ١٢، تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس/إحسان صدقي العمد، الكويت، ١٩٧٨.

- Maurice Robin, *Histoire Comparative des idées politiques*, Tome 1. Paris, Ed. Economia, 1988, pp. 653-717.

الاجتماعية، في مستوى تحديد دلالة مفهوم السياسة في علاقاته المتناقضة بالتاريخ والتاريخي والاجتماعي والمقدس والمتخيل، وهي كلها مفاهيم ساهمت الأنثربولوجيا والسوسيولوجيا وعلم الاجتماع السياسي في بلورة وبناء كثير من إشكالياتها، وتحديد جوانب معقدة من بنياتها النظرية، قُلتُ إذا ما انطلقنا من دروس المباحث والمعارف المذكورة، استطعنا تَبَيُّن صعوبات رسم ملامح دقيقة ومُحَدَّدَة، لمختلف مظاهر القول السياسي في الإسلام[1].

صحيح أن التأريخ الكلاسيكي المعتمد على مدونة تصنيف العلوم والمعارف، كما أنتجتها الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط، يقدم حصراً معيناً لأنماط المعارف السياسية، وذلك انطلاقاً من درجة التطوّر المعرفي التي بلورتها المعارف الإنسانية في العصور الوسطى، وبناء على الإرث اليوناني الأرسطي بالدرجة الأولى. إلا أن هذا التصنيف لا يمثّل التصوّر الوحيد الممكن، خاصةً عندما نكون متسلحين بالمعطيات المعرفية التي رسمتها **دروس الفلسفة المعاصرة**، ودروس **العلوم الإنسانية**، المشار إليها آنفاً. فقد كشفت هذه المعارف **درجات التعقد التي تتميز بها منتوجات الفكر في علاقاتها بالخلفيات التاريخية الناظمة لمستويات تشكّلها**. كما أن الدراسات المعاصرة، المتعلقة بمجال السلطة والسياسة بيّنت **تعدد وتنوع التمفصلات التي يتخذها السياسي في المجتمع وفي التاريخ**.

يترتب عن كل ما سبق، صعوبة حصر مجال تمظهر القول السياسي في الإسلام. ففي تاريخ الإنتاج النظري الإسلامي في العصر الوسيط مستويات من القول، بعضها مباشر، وكثير منها يتمظهر بتوسط خطابات أخرى، تتوخى إصابة أهداف معيّنة، لكنها في الوقت نفسه تعكس درجة من درجات حضور السياسي، مغلفاً بمنطوق لا يمكن استبعاد شحنته السياسية، ولا مسكوتاته ومكبوتاته المرتبطة بوسائط متعددة بمجال السياسة والسياسي في تاريخ الإسلام. ومعنى هذا أننا أمام طغيان للسياسي على مختلف مجالات النظر الإسلامي.

ونحن لا نتوفر في مجال الفكر السياسي الإسلامي على المونوغرافيات البحثية، والدراسات التحليلية التي تساعدنا على إنجاز تشخيص دقيق لنظام القول السياسي في الإسلام. فقد تم خلال النصف الثاني من القرن العشرين إنجاز جملة من البحوث في

(١) نحن نشير هنا بالذات إلى أعمال الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، وخاصة كتابه **نظام الخطاب**، وكذلك أعمال الأنثربولوجي جورج بالانديه، وأعمال الباحث كلود لوفور، وقد اشتهر بدراسته الهامة حول ماكيافيلّ، كما عُرف بأبحاثه الجادة في مجال الفلسفة السياسية.

- M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1969.
- G. Balandier, *Anthropologie Politique*, Paris, P. U. F., 1967.
- C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1971.
- C. Lefort, *Ecrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Levy, 1992.
- Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1991.

الجامعات العربية، وفي مراكز البحث الغربية، كما حُقِّقت نصوص ظلّت زمناً طويلاً مطمورة وغائبة، إلاّ أن كل ما أنجز لا يرقى إلى المستوى الذي يُمكِّن من صياغة التشخيص المذكور، رغم قيمته العلمية التي لا يمكن إنكارها أو التقليل من أهميتها.

سنحاول في هذا التمهيد، القيام بعملية مسح أولية، للتمكّن من التدليل على اتساع مجال تمظهر القول السياسي في الإسلام، وللبرهنة في الوقت نفسه على الإمكانيات التي ما زال مجال البحث في السياسي في الإسلام يتيحها للباحثين الذين يرغبون في استكشاف مجاهل الآثار النظرية السياسية في الإسلام (**بلورة الإشكاليات، صياغة المرجعيات، إعادة بناء المفاهيم، ضبط حدود الخطاب، تعيين محدوديته النظرية والتاريخية، مساءلته في ضوء إشكاليات الحاضر**).

وسنقوم في هذا السياق بصياغة نمذجة عامة لأهم أنماط هذا القول، معتمدين في ذلك على جملة من المعايير، بعضها يعود إلى نمطية التصنيف المعتمدة في تأريخ الفكر الإسلامي، وبعضها الآخر يستند إلى مرجعية معاصرة تسمح لنا بإدراج خطابات جرى التقليد على اعتبارها منفصلة عن المجال السياسي رغم ارتباطها الوثيق وارتباط تجلياتها ومضمراتها بهذا المجال.

إن الغاية البعيدة لهذه العملية الاستعراضية، في صورتها المختزلة، تتمثّل في التأكيد على **غياب الدراسات القطاعية**، سواء في مستواها الأوّلي (تحقيق وتقديم ومقاربة النصوص بصورة تحليلية)، أو مستواها الثاني (صياغة الإشكاليات، وتفكيك آليات بنية الخطاب)، أو في مستوى التفكير الشمولي التركيبي الذي يُمكِّن من إعادة التفكير في الخطاب السياسي في الإسلام، ضمن دائرة النظر في **إشكالية التراث في الخطاب العربي المعاصر**.

وستمكّننا هذه العملية التصنيفية ـ رغم طابعها العام، المرن والابتدائي ـ من إدراك النقص الكبير الذي تعاني منه الدراسات التراثية في المجال السياسي بالدرجة الأولى. وتتيح لنا فرصة إنجاز ما نعتقد أنه يشكّل مساهمة في **قراءة جوانب من الخطاب السياسي في الإسلام**[1].

لقد أثمرت معاينتنا للآثار السياسية في تاريخ الفكر الإسلامي، الوقوف على جملة من أنظمة القول، نستطيع تبويبها رغم تداخلها وترابطها في ما يلي:

١ ـ خطاب المأثور الديني المُؤَسِّس (**القرآن** والسنّة).

٢ ـ الخطاب الفقهي.

---

(١) راجع: نصر محمد عارف، **في مصادر التراث السياسي الإسلامي**، الولايات المتحدة الأميركية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية العلمية (٧) ١٩٩٤ . وهي دراسة إحصائية تكشف محدودية مصادر الفكر السياسي، في الدراسات التراثية، كما تبرز بطريقة كمية مرجعيات هذه الدراسات.

٣ ـ الخطاب الكلامي.

٤ ـ الخطاب السياسي الفلسفي.

٥ ـ الخطاب التاريخي.

٦ ـ الخطاب السياسي الرمزي.

٧ ـ خطاب التدبير السياسي المباشر (الخطب والرسائل والأختام).

١ ـ خطاب المأثور الديني المُؤَسِّس (القرآن والسنّة):

تضمنت الرسالة السماوية الإسلامية جملة من الأحكام والمبادىء المنظمة لجوانب من علاقات التدبير السياسي. وقد جاءت هذه الأحكام في صيغ متعددة، أغلبها عام، وقليل منها يشير إلى وقائع بعينها، مقدماً توجيهات في كيفية التصرف، ومحدداً منطلقات ومبادىء تمكّن من اتخاذ موقف محدد. . وقد تم النظر إلى نصوص الأحكام والمبادىء ذات الطبيعة السياسية باعتبارها منطلقات رئيسية في مجال تنظيم العلاقات البشرية في المستوى السياسي. وفي هذا الإطار تمّ استيعابها بدرجات متفاوتة كمبادىء موجِّهة، في مختلف تجليات الخطاب السياسي في الإسلام، كما تمّ تبرير الأفعال والسلوكات في الحقبة الأولى لظهور الإسلام في ضوء صيغها الظاهرة أو معانيها المضمرة، وذلك في إطار عمليات تأويل متعددة.

ونظراً لتنوع هذه الأحكام واستوائها النظري في سياق خطاب الدعوة الإسلامية، بمختلف الأبعاد والأشكال التي اتخذها، والمراحل التي انبنى فيها، والغاية التي بعث من أجلها، **فقد اعتبرت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، بمثابة جملة من المبادىء العامة، القادرة على تعقل المتغيرات، واستيعاب المستجدات التي يولّدها التاريخ بدون انقطاع**[1].

وبحكم الطابع المقدس للنصوص المتضمنة في رسالة الإسلام، فقد اتسمت بسمة **التعالي**، وشكّلت **مقدمة في النظر، ودليلاً في الإثبات، وعبرة في الخواتم والغايات**، الأمر الذي أضفى عليها طابع اللغة القسرية الآمرة، رغم كل الإمكانيات التي تولّدت عنها، في سياق الاجتهادات المتناسلة، في بنية الإنتاج النظري الإسلامي.

في مدونة الأحكام والمفاهيم والمبادىء والمواقف التي بلورها **القرآن**، وعبّرت عنها

(١) يمكن مراجعة بحث رضوان السيد: «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام». وقد حاول فيه تصور بنية الدولة في الإسلام باستعمال المصطلح القرآني، وذلك بالاعتماد أساساً على المصطلحات القرآنية الآتية: الإظهار، التمكين، الاستخلاف، التوريث، الوعد، ضمن كتابه: **الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧، ص٢١، وكذلك مقالته: «الإسلام والسلطة السياسية» ضمن أعمال ندوة: «تجديد الفكر الإسلامي» التي نظمتها مجلة **رسالة الجهاد**. وقد عقدت الندوة في مالطا سنة ١٩٩٠ (مرقونة على الآلة الكاتبة).

السنّة النبوية بالشرح والإضافة والتأويل، يتحدد **نمط من الخطاب السياسي، أساسه المركزي يتمثّل في تعاليه، أي في كونه منزّلاً؛** خطاب الله الموجَّه إلى البشرية، بقصد إنارة سبلها، وتوجيهها بما لا يخالف مشيئته، أمره وقدره.

ونحن لا نعثر في الدراسات التراثية على مباحث مُرَتَّبَة لنمط هذا القول، ودرجات استدلاله، ومستويات ترابطه مع سياقه التاريخي[١]، المواكب لمراحل انبنائه وتشكّله، والسياق التاريخي التالي له. كما لا نعثر على دراسات مقارنة مع نصوص ديانات التوحيد الأخرى وذلك لأسباب متعددة، أهمها: **سيادة سقف ابستمي[٢] مُوَلِّد لكثير من اللامفكّر فيه في تاريخ الإسلام.**

وقد أثار هذا الخطاب جدلاً هاماً في مستوى تفسيره وتأويله، ومستويات توظيفه، لتبرير أحداث ونقض أخرى. كما أن مجال الحديث النبوي الشريف شكّل مختبراً خصباً لمختلف الإشكاليات التي ولّدتها مسألة توظيف أقوال الرسول، في الصراعات السياسية والتاريخية التي عرفها المسلمون فيما بينهم.

يتميز خطاب المأثور الديني بميزة أساسية، تتمثّل في أنه شكّل المرجعية الرئيسية لمختلف خطابات السياسة في الإسلام، إضافة إلى «استقلاليته» التي تضفي عليه طابعاً خاصاً، ومتميزاً. فقد ملأت أحكامه مختلف أنماط القول السياسي الأخرى، في صيغ من **التأويل والاختزال والانتقاء**، مما ولّد أشكالاً من التعامل لا حصر لها مع منطوقه ومضمره[٣].

ونظراً لأهمية هذا الخطاب، باعتباره **المرجعية الأساس**، في كل نظر وممارسة سياسية، في تاريخ الإسلام، فإن دراسة طبيعة أحكامه، ومستويات تأويله، وكيفيات توظيفه في تاريخ الفكر الإسلامي على وجه العموم، يُمكّننا من معاينة الدور الذي مارسه **السقف العقائدي في تاريخ الإسلام**. ويتيح لنا التقدّم في **معالجة إشكالية الدين والسياسة في التاريخ الإسلامي**.

---

(١) راجع كتاب د. التيجاني عبد القادر حاتم، **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**، سلسلة الرسائل الجامعية (١٩)، الولايات المتحدة الأميركية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.

(٢) يعتبر ميشيل فوكو في **الكلمات والأشياء** أن كل ثقافة تتضمن في فترة محددة خلفية ناظمة لمختلف تجليات المعرفة المتبلورة فيها. هذه الخلفية النظرية الناظمة يطلق عليها اسم Epistème ويحددها في مجموعة من المبادىء العامة: Foucault (M), *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 179 .

(٣) يعتبر أحد الباحثين أن المبادىء السياسية (الدستورية) التي حث الإسلام على توافرها في كل حكم، وألزم الحكام بالعمل بها، هي: الشورى، العدل، الحرية، المساواة. راجع كتاب حمد محمد الصمد، **نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين**، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٤. وحول موضوع دولة المدينة، يمكن العودة إلى الوثائق المتضمنة في كتاب محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، بيروت، دار النفائس، ط٥، ١٩٨٥.

٢ ـ الخطاب الفقهي:

نجد في التراث السياسي الإسلامي **مصنّفات فقهية** متعدّدة تُعنى بالشأن السياسي، سواء في مبادئه الكبرى، أو في جزئياته ذات الصبغة الاجتماعية. وإذا عرفنا أن المذاهب الفقهية الكبرى في تاريخ الإسلام قد ساهمت في بلورة **مبادىء الشريعة الإسلامية**، انطلاقاً من مقدمات نصية وأخرى اجتهادية عقلية، وأن هذه المذاهب قد واكبت بالفهم والتقنين مختلف مظاهر الوجود المجتمعي في تاريخ الإسلام، **أدركنا أهمية المدونات الفقهية في ترجمة ملامح السياسي في تاريخ الإسلام**.

تزداد أهمية هذا الخطاب عندما نعرف المكانة الرمزية التي كان الفقهاء يحتلونها في تاريخ الإسلام، وتاريخ المؤسسات السياسية في المجتمع الإسلامي. فقد كانوا بحكم تكوينهم الديني، وخبرتهم المجتمعية، يُمارسون أدواراً متعددة، من بينها الدور المتعلّق بتبرير صلاحية السلطة، وضرورة حمايتها، **وحماية شوكتها بالتقنين والإفتاء**. وقد عمل كثير منهم على بلورة المبرّرات السياسية، المعزِّزة لسلطة الخلفاء والملوك والولاة عبر تاريخ الإسلام. ومنهم أيضاً من ساهم في نقد ممارسات الحكم، وسلّط الأضواء على تجاوزاتها الدينية والمدنية. وبحكم المهام التي كانت موكولة في العادة للفقهاء، باعتبارهم متبحّرين في الشؤون الدينية، فقد أنتجوا خطاباً في السياسة يُعبّر بجلاء عن **الصلة الوثيقة بين الشأن السياسي والشأن الديني في تاريخ الإسلام**.

ورغم الدراسات المتعددة التي اهتمت بإعادة إنتاج المذاهب الفقهية، والدراسات التي اشتغلت بإعادة بناء جهود بعض الفقهاء في تاريخ الفكر الإسلامي[١]، فإن مدونة الفقه في مختلف تجلياتها النصّية لم تُدرس في أبعادها السياسية، أي **أنها لم تُدرس كتجليات للسياسي في بعده القانوني التشريعي**.

وقد لا نجانب الصواب إذا ما اعتبرنا أن النقص الحاصل في مجال العناية ببحث الخطاب الفقهي في الإسلام، في علاقاته المتعددة بفضاء السياسي في معناه الأرحب، يُشكّل نقصاً كبيراً في مجال إدراك طبيعة «**السياسة الشرعية**»، ودور القوانين والفتاوى في حياتنا وفي فكرنا السياسي في العصور الوسطى.

٣ ـ الخطاب الكلامي:

لم يكن الطابع السياسي للخطاب الكلامي مسألة خفية، بل إن الجدل الكلامي تمحور

---

(١) هاملتون جيب، «نظرية الماوردي في الخلافة»، ضمن كتاب: **دراسات في حضارة الإسلام** (كتاب جماعي)، ترجمة الدكتور إحسان عباس والدكتور محمد يوسف نجم والدكتور محمود زايد، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٤، ص١٩٨ ـ ٢١٨؛ د. سعيد بنسعيد، **دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي**، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، د. ت.

منذ انطلاقه في تقاطع مع النصوص الدينية، والإشكالات الميتافيزيقية، والسياسية (أبواب الإمامة في المصنّفات الكلامية). وعندما نتجنّب التفكير في موضوع الأولوية داخل التقاطع المذكور، ونسلّم **بالتركيب النصّي المعقد كسمة ملازمة للخطاب الكلامي**، نستطيع أن نتبيّن بجلاء استواء الشأن السياسي بملامحه التامة. وقد دُرست الفرق الكلامية باعتبارها مصدراً للأحزاب السياسية، كما دُرست باعتبارها مصدراً أساسياً لبدايات تشكّل النظر الفلسفي في تاريخ الإسلام. وفي الحالتين معاً، يحضر السياسي سواء في مستوى العمل والفعل، أو في مستوى الخلفية النظرية الناظمة للرؤية وللممارسة.

إن المرحلة التاريخية التي واكبت تبلور الجدل الكلامي في تاريخ الإسلام كانت تتطلّب التفكير في المستجدات، بما **يتيح للفاعلين في المجال السياسي تعقّلها، وترتيب مختلف مكوّناتها**. وهكذا قدم خطاب المتكلمة نصوصاً **حاولت الجمع بين مقدمات المنظور الديني ومقتضيات التغيير السياسي والمجتمعي**، وشكّلت السجالات النصّية والميتافيزيقية نسيجاً من النظر، يعبّر عن قضايا لها ارتباط مباشر بالخلاف والاختلاف السياسي، كما بلورته بدايات التحول السياسي والتحول المذهبي في تاريخ الإسلام.

٤ ـ الخطاب السياسي الفلسفي:

تأثر الخطاب السياسي لفلاسفة الإسلام بمرجعية السياسة الإغريقية، كما بلورها التراث الأفلاطوني الأرسطي، وما وصل المسلمين من تراث السابقين على سقراط، واللاحقين على أرسطو، مما بلورته المدارس الفلسفية المتأخرة، في المرحلة الهلينستية، والمرحلة الرومانية. وقد تضمّنت نصوص الفلاسفة مزيجاً عجيباً من الفلسفة السياسية، الجامعة بين قراءة الأثر اليوناني (بتوسط النصوص الشارحة والنصوص المنحولة) وقراءة التجربة التاريخية الإسلامية، سواء في مستوى خطابها النظري (مقدمات المعتقد الإسلامي وجهود المتكلمة)، أو في مستوى الوقائع التي تولّدت في صلب صيرورتها التاريخية.

ورغم الطابع التجريدي لهذا الخطاب، فقد ظلّت لغاته المتداخلة **تعبّر عن مستويات من القلق المعرفي، الذي لم تجسّمه فقط العبارة المؤوّلة والمترجمة لأصول قادِمَة من لغة أخرى، وتاريخ ومؤسسات أخرى، بل تجسّم أيضاً وبقوة في غائية النص القريبة والبعيدة.**

وقد أُنجزت دراسات متعددة حول نصوص وأعلام ومفاهيم الفلسفة السياسية في تاريخ الإسلام، إلا أن هذه الدراسات رغم نتائجها المفيدة، لم تستطع تشريح المتن السياسي الفلسفي في الإسلام، بالصورة التي تحدّد ملامحه العامة، وطبيعة علاقته بالمرجعيات الناظمة لمنطوقه، بما يُمكّننا من متابعة مختلف الأبعاد التي كان الخطاب يتقصدها ويروم بلوغها.

فقد ظلّ موضوع السياسة في الخطاب الفلسفي الإسلامي يتأرجح بين مشائية تتداخل فيها الشروح بالمنحولات، ونصية دينية تمارس عمليات إعادة ترتيب نظرية عجيبة. ولم

يستطع النص الفلسفي ذو الطبيعة السياسية في الإسلام أن يتمثّل بصورة مبدعة نصوص اليونان. وربما لم تكن الشروح والمترجمات، وأشكال الرقابة التي حصلت في إطارها، تسمح بتوليد نص قادر على الاستيعاب والتجاوز[1]، على الفهم والتطوير، أو على الأقل، ترسيخ درس الممارسة الفلسفية في نسيج الفكر الإسلامي.

٥ ـ الخطاب التاريخي:

تكتسي المصنّفات التاريخية في التراث الإسلامي أهميةً خاصة، في مستوى علاقاتها بالمجال السياسي في أبعاده المختلفة. ففي هذه المصنّفات، نعثر على معطيات تتعلق **بتشكل الدول وتعاقبها**، كما نعثر على وقائع لا حصر لها في موضوع **الخلافة والمُلك**، وما يدور في فلكهما من مؤسسات وأحداث.

وإذا كان ظاهر هذه الخطابات ورسمها يشير إلى جملة من الوقائع، ويقدّم مجموعة من الحوادث الفاعلة في صيرورة التاريخ الإسلامي، فإنه يقدّم، في الوقت نفسه، تصوراً محدداً لطبيعة السلطة وأنظمة الحكم في الإسلام.

ففي كتب التاريخ العام، أو مصنفات تاريخ الدول، أو الكتب التي اهتمت بتاريخ النظم والمؤسسات، نعثر على منظور سياسي، ظاهر ومعلن، أو خفي ومبطن. وعندما نقرأ هذه النصوص باعتبارها خطابات سياسية، فإننا نستطيع بناء الرؤية السياسية المحددة لطبيعة الروايات والأخبار التي تقدمها.

إن التعقل المتضمن في كتب التاريخ، سواء في **التحقيب والترتيب**، أو في **الإبراز والإقصاء**، موجّه بناء على **رؤية عقائدية سياسية معينة**. وغالباً ما تكون هذه الرؤية غير معلنة، لكيفيات تصور المؤرخ أو الكاتب للموضوعات التي يروم التأريخ لها.

ورغم وجود دراسات متعدّدة في مجال إعادة التفكير في **الكتابة التاريخية**[2] في الإسلام، فإن البعد السياسي لهذه الكتابة غير مدروس بالعناية التي تتيح لنا معرفة خلفيات **التحقيب الكلاسيكي لتاريخ الدول، المتعاقبة في عصورنا الوسطى**. كما أن الوقائع المروية في هذه المصنفات لم تُدرس في مستوياتها السياسية الصرف، بما يسمح لنا بتجاوز **النسق الحدثي الوصفي**، نحو فضاء التركيب التاريخي السياسي، أي كشف وبناء الخلفيات والتصورات النظرية السياسية الموجِّهة لنمط هذه الكتابة.

---

(١) د. محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠؛ د. عبد السلام بنعبد العالي، **الفلسفة السياسية عند الفارابي**، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٨.

(٢) د. علي أومليل، **الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون**، بيروت، معهد الإنماء العربي (د. ت)؛ د. عدنان محمد ملحم، **المؤرخون العرب والفتنة الكبرى، دراسة تاريخية منهجية**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨.

ينطبق الأمر نفسه على **كتب المغازي، وكتب السير، وروايات نشوء وسقوط الدول**، التي توالت في تاريخ الإسلام. فالأحداث الموصوفة والمقدمة بدقائقها الصغيرة والكبيرة، والنتائج المسرودة كتبعات للحروب والفتن، لم تُقرأ في **أبعادها السياسية**. بل لم تقرأ **كتجليات سياسية حاسمة في تاريخ من الفتوح والغزوات والغنائم، تاريخ من الانتصارات والهزائم**. وعندما نتمكن من مراجعة النص التاريخي **كنص في السياسة والاستراتيجية**، نستطيع المساهمة في فك كثير من مغلقات وخفايا التاريخ الإسلامي.

٦ ـ الخطاب السياسي الرمزي:

يتضمن التراث السياسي في الإسلام مجموعة من النصوص الرمزية والخيالية، وهي نصوص تقارب موضوعاتها السياسية بصورة غير مباشرة، حيث تركب مواقفها السياسية، مستعملة وسائط تنتمي إلى مجالات وفضاءات لا علاقة لها بالمجال السياسي.

ينشأ الخطاب السياسي في هذه النصوص بتوسط الخيال، واعتماداً على روايات توظِّف الحيوان، كما توظِّف الطقوس الاجتماعية والثقافية، لمقاربة الظواهر وبحث علائقها.

حكايات الحيوانات المُصَوِّرة لمراتبية السلطة السياسية في المجتمع، مثل نصوص **كليلة ودمنة، الأسد والغواص، الثعلب والنمر**، وحكايات **ألف ليلة وليلة**، التي تخوض في أكثر من شأن، وتتوخى تصوير وقائع وأحداث لا حصر لها في قالب محدد.. كل هذه النصوص تحيل، في ظاهرها، إلى جملة من الموضوعات، لكنها تكشف في الوقت نفسه عن تصوّرات معيّنة للسياسي، وللفاعلين السياسيين، وذلك بالصورة التي **تحدد كيفيات خاصة لتمظهر المجال السياسي في المخيال التراثي**[1].

وإذا كان من المؤكد اليوم في الدراسات الأدبية، التي تعنى **بالمتخيّل الروائي**، وجود صعوبات في موضوع إقامة حواجز فاصلة بين **المتخيل والواقعي** في النصوص الفنية، فإن **منمنمات التراث الرمزي في تاريخ الإسلام** تُمكّننا، عند فحصها ودراستها، من معرفة جوانب هامة من مجالات الخطاب والممارسة السياسية في تاريخنا.

يمكن أن ندرج ضمن هذا النمط من الخطاب، **الأدب السياسي** (الشعر والنثر) الذي واكب الصراعات السياسية بين الفرق والأحزاب والدول، في تاريخ الإسلام. ففي هذه الآداب نعثر على معطيات ومواقف تُساعدنا على تجلية جوانب أخرى معقدة، في مجال تشكّل وتطوّر الخطاب السياسي في الإسلام. وقد استوى معيناً، بتوسط قوالب فنية محددة[2].

---

(١) راجع مثلاً: أحمد محمد الشحاذ، **الملامح السياسية في حكايات ألف ليلة وليلة**، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط٢، ١٩٨٦.

(٢) راجع مثلاً: د. أحمد محمد الحوفي، **أدب السياسة في العصر الأموي**، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط٥، د. ت.

٧ ـ خطاب التدبير السياسي المباشر (الخطب والرسائل والأختام):

يحتوي سجل الممارسة السياسية في الإسلام على مئات الرسائل والخطب[1] **داخل مصنّفات التراث التاريخية والأدبية والسياسية والحربية والأخلاقية**. وهذه الرسائل والخطب تتعلق بأحداث معينة، وتشير إلى وقائع بعينها. **وقد كُتبت وأعدت لتحديد مواقف، ورسم خطط، أو تعيين ولاة، أو تمجيد مناسبات**. في هذا النوع من الكتابة، التي نطلق عليها «**كتابة التدبير السياسي المباشر**»، نتبين ملامح رؤى سياسية لا تُمكّننا منها في العادة مصنّفات السياسة التقليدية في التراث الإسلامي. فالمناسبة التي تقدم فيها الخطبة، أو الحدث الذي يتطلب الرسالة، يُمَكّن مُرْسِل الخطاب من رسم أهداف محددة ومباشرة، الأمر الذي يساعد على مقاربة الوقائع المعالجة في الرسالة أو في الخطاب، في علاقاتها بالتصوّرات العقائدية العامة، والاختيارات السياسية الكبرى التي نتحدث عنها عادةً عندما نفكّر في طبيعة وبنية السياسة في تاريخ الإسلام.

إن إنجاز أبحاث معمّقة حول بنيات هذه **الرسائل والخطب**[2]، حول أساليبها ووسائلها في مقاربة الموضوعات التي تعالج، سيُمكّننا من التعرّف على الجهاز المفهومي المستعمل في هذه النصوص، كما سيحدد لنا جملة من الأغراض والمواقف التي تعيّن، في نهاية التحليل، طبيعة السلطة الإسلامية في مستوى تدبيرها اليومي والمباشر للشأن العام. وقد يتيح لنا كذلك معرفة أنماط العلاقة القائمة بين النظر السياسي في مستواه الفقهي والفلسفي والديني والرمزي، ومستواه الفعلي التنفيذي.

٣ ـ لا يمكن الادعاء أن التصنيف المنجز في الصفحات السابقة يعكس مختلف مظاهر القول السياسي في الإسلام. ففي الإنتاج النظري الإسلامي، **مصنّفات ومدونات** لا حصر لها ذات صلة وثيقة بالمجال السياسي، سواء في أبعاده المرتبطة بالسلطة، أو في قنواته ووسائطه وتجلياته الأخرى.

إن الحصر المرتّب في الصفحات السابقة يُحدّد بصورة أولية، **إطاراً عاماً لتصنيف مظاهر القول السياسي في الإسلام**. والغاية من استعراضه المختزل تتمثّل في الإشارة إلى **تعقّد وصعوبة المجال السياسي الإسلامي**، والوقوف كذلك على اتساع مجال هذا القول.

---

(١) د. أحمد زكي صفوة، **جمهرة خطب العرب** (٣ مجلدات)، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٦٢؛ وكذلك كتابه، **جمهرة رسائل العرب** (٤ مجلدات)، بيروت، المكتبة العلمية، ١٩٥٦.

(٢) راجع بحثاً جيداً للدكتورة وداد القاضي، بعنوان: «نحو نهج سليم في قضية موثوقية الرسائل العربية الإسلامية المبكرة»، ضمن كتاب: **في قراءة النص الديني** (مؤلّف جماعي)، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٩، ص١٢٧ ـ ١٦٢.

يُمكّننا التصنيف المذكور من **حصر نماذج من أشكال القول** ذات الطبيعة السياسية المباشرة، أو ذات الصبغة السياسية غير المباشرة، أي الأقوال السياسية القائمة بتوسط مظاهر ومنطوقات نصّية أخرى.

ونستطيع القيام بمزيد من توسيعه، وذلك بالإشارة إلى مصنّفات أخرى، ذات صلة ما بالمجال السياسي. نريد أن نشير هنا إلى كتب **الخراج**[١]، وكتب **الأنساب**، ونصوص **التصوف**، و**المصنفات التهذيبية الأخلاقية**[٢]، وكتب **علم أصول الفقه**[٣]، إلى غير ذلك من منتوجات العقل الإسلامي المرتبطة، بصورة أو بأخرى، بفضاء الممارسة السياسية، سواء في مستوى النظر، أو في مستوى الفعل والعمل؛ **وهي مصنفات تطرح كذلك قضايا متعددة، تتعلّق بالمفهوم والمرجعية والإبداع، ثم بالنجاعة والتاريخية**.

إن حصر هذه الأنماط من القول، والبحث في مرجعياتها النظرية، المحدّدة لإطار استدلالها، والمُعَيّنَة لمقدماتها وغاياتها، والبحث أيضاً في الأطر التاريخية، الموجّهة لغائيتها الاجتماعية، يُمكّننا من التعمّق في حدود ومجال ومستويات السياسي في الإسلام، ويجنّبنا الأحكام العامة، المتعلّقة بوجود أو عدم وجود منظومة سياسية إسلامية، ودرجات إبداعيتها. كما أن صياغة أبرز الإشكاليات التي سمحت بتبلور وتشكّل هذه الخطابات، يتيح لنا إدراك كيفيات بنائها لنظام في النظر موصول أو مفصول عن الصيرورة التاريخية في تحوّلها وتطورها.

لا تعني هذه الأحكام أننا نغفل عن الجهود القائمة في مجال البحث التراثي، أو أننا نبخسها حقها، ونقلّل من قيمتها. فلا أحد يستطيع إنكار جهود الباحثين المهتمّين بتاريخ الأفكار السياسية في التراث الإسلامي، بل إن آثار هؤلاء الباحثين تُعدّ خير شاهد على درجات تطوّر البحث في هذا المجال.

ما نريد أن نُشَدِّدَ عليه هنا بالذات، هو أن فضاء الخطاب السياسي الإسلامي ما زال في حاجة إلى أبحاث عديدة، لمقاربة كثير من زواياه الغامضة، انطلاقاً من **عمليات التحقيق** إلى **عمليات التحليل**، ثم **عمليات المقارنة والتركيب**، ثم **المقاربات ذات الصبغة التأملية**، الهادفة

---

(١) للاطلاع على معطيات تتعلّق بكتب الخراج في جوانب من أبعادها الاقتصادية والإدارية والسياسية، يمكن الرجوع إلى كتاب د. غيداء خزنة كاتبي، **الخراج منذ الفتح الإسلامي حتى أواسط القرن الثالث الهجري، الممارسات والنظرية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية (سلسلة أطروحات الدكتوراه ٢٤)، ١٩٩٤.

(٢) Mohamed Arkoun, *L'islam, morale et politique*, Paris, UNESCO, 1986.

(٣) راجع محاولة إبراز الطابع السياسي لخطاب أصول الفقه في أطروحة عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية «السلطة العلمية» في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.

إلى كشف مختلف الأبعاد التي رسمها وما زال يرسمها هذا القول في فضاء الفكر السياسي العربي المعاصر.

إن جهود الأساتذة المتخصصين من أصحاب الأطروحات الكبرى، في دراسة التراث الإسلامي، بما فيه التراث السياسي، ساهمت دون جدال في كشف كثير من الجوانب الغامضة والمعقدة في هذا التراث. كما ساهمت في صياغة أسئلة لا حصر لها بهدف إضاءة بعض جوانبه. إلا أن التراث السياسي الإسلامي ما زال في حاجة إلى جهود أخرى من أجل مزيد من **تطوير أشكال المقاربة وآلياتها**، ومن أجل مزيد من **صوغ الأسئلة القادرة على فك مغلقات هذا التراث**[1].

كما أن جهود المشتغلين في مجال تحقيق نصوص هذا التراث وتقديمها بصورة تحليلية، وجهود الدارسين الذين ينكبّون على قراءة نصوص أعلام الفكر السياسي، قد ساهمت بدورها، ولا تزال تساهم، في إنتاج ما يُمَكّن من صوغ أسئلة جديدة في مجال الإحاطة بمختلف أوجه هذا الفكر[2].

وفي هذا السياق نريد أن نقدّم مساهمة محدّدة في مجال دراسة خطاب الآداب السلطانية، بهدف رسم حدوده، وبناء أبرز القضايا والمفاهيم التي عملت نصوصه على بلورتها في أفق الخطاب السياسي في الإسلام.

ثانياً: خطاب الآداب السلطانية: جهود في المقاربة والتأويل

وقبل بحثنا في نصوص الآداب السلطانية ووقوفنا على مرجعياتها الأساسية ونظام القول فيها، نريد أن نتعرض في هذا المدخل العام لجهود السابقين علينا، ممن اهتموا بهذا النمط من الخطاب السياسي الإسلامي، لنتمكّن من تحديد منطلقاتهم وحصر أهم النتائج التي

---

(١) نحن هنا نشير بالذات إلى أعمال الدكتور محمد أركون وخاصة مصنفه الهام: *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984. وثلاثية د. محمد عابد الجابري، «نقد العقل العربي»، وقد صدرت بالتتابع الآتي: **تكوين العقل العربي**، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٤، ثم **بنية العقل العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٦، وأخيراً **العقل السياسي العربي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

(٢) نخص بالذكر هنا جهود د. رضوان السيد في تحقيق وتقديم نصوص من الآداب السلطانية، ونذكر من بين تحقيقاته:

- **قوانين الوزارة وسياسة الملك** للماوردي، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٩.
- **كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة** للمرادي، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨١.
- **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس** لابن الحداد، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣.
- **تسهيل النظر وتعجيل الظفر** للماوردي، بيروت، دار العلوم العربية، ط١، ١٩٨٧.
- **تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك** للطرسوسي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢.

بلورتها أبحاثهم.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مجال الآداب السلطانية يُعدّ من بين مجالات القول السياسي الإسلامي الذي لم تُحقَّق كثير من نصوصه. إضافةً إلى التضارب وسوء التنسيق الحاصل في تحقيق بعضها، حيث تهدر الطاقات والجهود دون جدوى[1]. كما أنه لا توجد دراسات تحليلية عامة تُقدّم منتوج هذه الآداب، وتُقارن بينه وبين نصوص الفكر السياسي المماثلة له، المتبلورة في حقل الفكر السياسي الفارسي والبيزنطي والفكر السياسي الغربي. ولا توجد دراسات مقارنة بين مفاهيم السياسة، كما صاغتها هذه الأدبيات والمفاهيم التي تبلورت في صيغ الخطاب السياسي الإسلامي الأخرى.

إلا أن كل هذا لا يقلّل ولا ينقص من قيمة الجهود التي بذلت، وما زالت تُبذل، في تحقيق وتحليل وتأويل هذا الخطاب، والجهود التي صَوَّبت نظرها نحو قراءته بصورة عامة، وفي سياق موقف محدّد من التراث السياسي في الإسلام.

ومن أجل تقديم عيّنة من المحاولات التي اعتنت بقراءة الآداب السلطانية، نشير إلى أننا سنتوقف عند أربعة نماذج دالّة، تُقَرِّبُنا من مستويات إنتاج المعنى داخل دائرة هذه الآداب، وفي علاقتها بالإشكاليات التراثية التي ترتبط بها.

أما النماذج التي سنعمل على تقديمها باختزال فهي:

ـ **قراءة ابن خلدون**، بحكم قربها من منطوق ومحمول هذه الآداب، وبحكم أنها قراءة اجتهدت لتجاوز المنظور السياسي المؤطر لها.

---

(١) نظراً لغياب مؤسسة تعنى بتحقيق التراث السياسي الإسلامي، فإننا نعثر على تحقيقات متعددة للنص الواحد. وهذه المسألة رغم فوائدها المعرفية، إلا أنها تترك نصوصاً كثيرة دون تحقيق. فقد تم على سبيل المثال لا الحصر تحقيق **نصيحة الملوك** مرتين، فقد حققه د. فؤاد عبد المنعم أحمد ونشره سنة ١٩٨٨، وحققه محمد جاسم الحديثي ونشره سنة ١٩٨٦. وحُقِّق نص **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك** للماوردي كذلك مرتين من طرف محيي هلال سرحان (١٩٨١)، ورضوان السيد (١٩٨٧). كما تم تحقيق كتاب ابن الأزرق **بدائع السلك في طبائع الملك** مرتين، من طرف المرحوم سامي النشار، بغداد، ١٩٧٧، ومن طرف محمد بن عبد الكريم، تونس، ١٩٧٧. وحُقق **سراج الملوك** تحقيقين، تحقيق جعفر البياتي، سنة ١٩٩٠، وتحقيق محمد فتحي أبو بكر سنة ١٩٩٤. كما حُقق كتاب **قوانين الوزارة وسياسة الملك** للماوردي مرتين، حققه رضوان السيد سنة ١٩٧٩ وقام بتحقيقه بعد ذلك صلاح الدين بسيوني رسلان سنة ١٩٨٥، أما نص **العهود اليونانية** فقد أصدره عبد الرحمن بدوي ضمن مشروعه في الأصول اليونانية للنظريات السياسية الإسلامية، وقد صدر الجزء الأول منه سنة ١٩٥٤، كما صدر لاحقاً تحت عنوان **الفلسفة السياسية عند العرب** من تحقيق عمر المالكي (د. ت). وقد صدر سنة ١٩٩٦ كتاب الشيزري **المنهج السلوك في سياسة الملوك** محققاً من طرف محمد أحمد دمج، بعد أن كان قد صدر سنة ١٩٨٧ محققاً من طرف علي عبد الله الموسى. نحن هنا نريد الاكتفاء بتسجيل الظاهرة، ولا نصدر أي حكم قيمة، وقد يكون لذلك مقام آخر ومناسبة أخرى.

ـ **القراءة الاستشراقية**، وسنقدّم فيها اجتهادات كل من مونتغمري وات، ولامبتون، على سبيل المثال، وذلك انطلاقاً من قناعتنا بأن أبحاثهما مفيدة وهامة رغم أنهما يقاربان موضوع البحث من منظور خارجي.

ـ **قراءة رضوان السيد**، وهي متضمنة في مقدمات النصوص التي حقّق من هذه الآداب، وتُعتبر من المحاولات الجادّة في اختراق بنيات هذه النصوص من الداخل، وبآليات في التأويل شديدة الحرص على معاينة النسيج الداخلي للنصوص. ويمكن أن نطلق عليها «قراءة التفكيك الداخلي» لمتون هذه الآداب في علاقاتها بالتاريخ السياسي والعقائدي في الإسلام.

ـ **قراءة محمد عابد الجابري**، وهي قراءة تندرج أولاً في سياق بناء تصور محدّد للتراث في إطار أطروحة مبنيّة ومتماسكة، وتتحدد ثانياً في إطار المراجعة النقدية للتراث السياسي الإسلامي بهدف صياغة حدوده ومحدوديته التاريخية، وفي تجاوبٍ مع إشكاليات مرتبطة بالفكر العربي المعاصر.

لا تعني النماذج التي سنقدّم مقاربتها للآداب السلطانية أننا بصدد تقديم **عينة جامعة**، أو **نماذج تمثيلية مطلقة** لكل ما كُتب عن هذه الآداب. إنها تعني، في نظرنا، محاولة في **تقديم معطيات متنوعة، في الفهم والتعقل والتأويل**، تؤشر أولاً على تعقد الخطاب المدروس، وتمكّننا ثانياً من الاستئناس بجهود السابقين، والاستعانة بنتائجهم البحثية في بناء **مشروعنا الذاتي في القراءة**. هذا المشروع الذي نتوخى منه **تشخيص جوانب من هذا الخطاب في مستواه المعرفي، وفي بنائه النصي، ومراميه الأيديولوجية**.

لقد حاولنا تنويع نماذج القراءات بصورة مقصودة، وذلك لنتمكّن من معاينة المقاربات القريبة من هذه الآداب، المقاربات التي تنزع منازعها في التأويل وتستعمل أدواتها في المقاربة، وربما تتخذ المواقع ذاتها أثناء المعالجة، مع الإلحاح على الاختلافات المؤكّدة في مقدمات المحقّقين، عندما نقوم بالمقارنة بينها، والاختلافات الحاصلة بين المستشرقين عند مقاربتهم لتراث آخر بأعين ولغات وانطلاقاً من مواقع وأزمنة مخالفة لمعطيات هذا التراث. وينطبق الشيء نفسه على المعالجة التأويلية ذات الهاجس السياسي، المرتبط بإشكالات الحاضر العربي، أو المعالجة البنيوية التي تتجه لتفكيك الخطاب بإعادة بنائه في ضوء رؤية مختلفة، ودون عناية بمسألة الزمن والتاريخ.

ومع ذلك، فإن هذه المقاربات تجسّد، بصورة أو بأخرى، **مستويات من تطور مقاربة السياسي في الإسلام**، وذلك بمعاينتها لنمط الآداب السلطانية بالذات.

□ **قراءة ابن خلدون:**

يقدّم ابن خلدون قراءة متميّزة للآداب السلطانية، **قراءة تدرجها في سياق بنائه لتصوّر معين للسياسي ضمن فضاء العمران البشري، وصيرورة نشأة الدول واضمحلالها**.

تستدعي **المقدمة** نص **سراج الملوك** للطرطوشي (٤٥١ ـ ٥٢٠هـ)، وتقدّم نقداً لمحتواه

العام وبنائه النصّي، كما تنتقد بعض أحكامه الجزئية؛ وذلك في سياق بلورة **طبيعة العصبية ودورها في تشكّل الدولة عبر تاريخ الإسلام**، وانطلاقاً من المقدمات النقدية التي يضعها ابن خلدون كتمهيد لتجاوز الفكر السياسي الإسلامي بمختلف اتجاهاته وأنماطه[1].

إن وقوف ابن خلدون على نص **السراج** بالذات، يعود في نظرنا إلى أمرين اثنين: **أولهما** الصيت الذي لقيه هذا النص في الفكر السياسي المغربي، حيث نسج على منواله ابن رضوان (٧١٨ ـ ٧٨٤هـ)، وابن الخطيب (٧١٣ ـ ٧٧٦هـ)، والزياني (ت ٧٩١هـ)، وهم من المعاصرين لابن خلدون[2]. ومعنى هذا أن لهذا النص مكانة خاصة في الأدبيات السياسية المكتوبة في الغرب الإسلامي. فقد أصبح بمثابة نموذج لنمط في القول لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة لرجال الدولة، ولكلّ مهتم بالشأن السياسي، في مختلف مراحله ودرجاته. بل أكثر من ذلك، فإن ابن خلدون يعترفُ صراحةً، ولا يجد أي حرج في القول، بتماثل تبويب أجزاء من **مقدمته**، مع الترتيب المنجز في **سراج** الطرطوشي، رغم أنه يختلف عنه. وقد تجلى هذا الاختلاف، في استعراضه النقدي[3] لجوانب من محتويات هذا الكتاب.

يصدر ابن خلدون أحكاماً عامة وقوية تتعلّق بنص **السراج**، وتتعداه إلى الكتب السابقة عليه، والكتب التي نسجت على منواله، دون أن يسمّيها. يتعلّق الأمر بتصوّر الطرطوشي لطبيعة الدول. فقد اعتبر ابن خلدون أن نصّ **السراج** لا يفكّر في أصل الدولة ونشأتها، بل يكتفي بمقاربة موضوعها في استوائه الواقعي، بدون أدنى بحث في كيفيات التأسيس. إنه نصّ لا يهتمّ **بتعليل الوقائع** موضوع الخطاب؛ فهو يقفز على أسئلة الأصل والعلّة، ليصوب نظرة فقط نحو السلطة القائمة، ويحاول تبرير استمرارها وضرورتها، وذلك من خلال المرويات والمأثورات التي يسردها، ممزوجة بنفحة وعظية، من أجل غرض تعليمي[4].

تحدّد خلفية النقد المذكور أعلاه، أي المنظور الخلدوني للدولة، **توجهه التاريخي العمراني**، الذي يدفعه إلى البحث في علل الموجودات العمرانية، ومن بينها الدولة التي لا

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، ج٢، تحقيق د. عبد الواحد وافي، القاهرة، دار نهضة مصر للطبع النشر، ط٣، ١٩٧٩، ص ٥٢٤.

(٢) إحسان عباس، «ابن رضوان وكتابه في السياسة»، وهو بحث متضمن في **كتاب العيد** ١٨٦٦ ـ ١٩٦٦، الذي أصدرته الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٦٧، وأشرف على تحريره جبرائيل جبور، ص١٤٢.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص٣٣٤.

(٤) يقول ابن خلدون: «وقد ظنّ الطرطوشي أن حامية الدول بإطلاق هم الجند، أهل العطاء المفروض مع الأهلّة، ذكر ذلك في كتاب سماه **سراج الملوك**، وكلامه لا يتناول تأسيس الدول العامة في **أولها**، وإنما مخصوص بالدول الأخيرة بعد التمهيد واستقرار الملك في النصاب، واستحكام الصبغة لأهله»، إلى أن يقول: «فأطلق الطرطوشي القول في ذلك ولم يتفطن لكيفية الأمر منذ أول الدولة، وأنه لا يتم إلا لأهل العصبية»، **المقدمة**، ج٢، ص ٥٢٤.

تقوم بدون عصبية متحكمة دافعة ومحفزة.

كتب النصيحة، إذن، غير مُعلّلة لأحكامها؛ إنها كتب تَرسُّل، تكتفي بمعاينة الأمر الواقع، أي واقع السلطة في تجلياتها، وفي مختلف مظاهر تدبرها وتدبيرها لمقتضيات الشرع والمصلحة، وذلك دون برهنة ولا تعليل. يقول ابن خلدون: «وكذلك تجد في كلام ابن المقفع، وما يستطرد في **رسائله** من ذكر السياسات، الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه، إنما يجليها في الذكر على منحى الخطابة في أسلوب الترسل وبلاغة الكلام»[1].

يضيف ابن خلدون نقداً آخر يوضّح جوانب من خطاب الآداب السلطانية، وذلك في سياق نقده المباشر لنص **السراج**. فقد اعتبر أن نصوص الآداب تكتفي بالمنقول المأثور من حكم الفرس والهند وغيرهما؛ **إنها كتب موعظة**، وهي في نظره لا تفي بالغرض، ولا تحقق القصد، ولا تفي المسائل حقها من البحث[2].

الخلاف إذن بين ابن خلدون وبين نصوص الآداب السلطانية يتحدد في **الطبيعة الأخلاقية** لهذه النصوص، في الوقت الذي يروم فيه هو تعيين وضبط **قواعد العمران**. إن الخلاف هنا يتحدد في زاوية النظر.

وعندما نستطيع تعيين قواعد العمران، ودورة الدول، من النشأة إلى الاضمحلال، نكون أمام حتمية تاريخية، لا تقتضي النصح ولا تستدعيه. فأعمار الدول قارّة، وهذا ما يُفسّر العلاقات المعقدة التي عاشها ابن خلدون مع ملوك وأمراء وولاة عصره.

لا تخرج الانتقادات الجزئية المتضمنة في **المقدمة**، والتي يوضّح فيها ابن خلدون اختلافه مع تصوّر الطرطوشي للجند، ونظرته الى جوانب من أوضاع الجيوش في المعارك عن مواقفه العامة من هذه الكتابة. بل إنه يورد هذه الانتقادات في سياق توضيح تصوّره للقضايا التي تنظر فيها كتب السياسة السلطانية بطريقة مختلفة عن نظرته إلى التاريخ والعمران وقواعد السياسة[3].

ما يستوقف في القراءة الخلدونية لنصّ **السراج**، ومن خلاله لنصوص الآداب السلطانية على وجه العموم، هو سعيه إلى **كشف محدوديتها في فهم مجال السياسي**، وذلك من خلال فحصه وتحديده لنسيجها الكتابي، وتعيينه للمعيار الأخلاقي، باعتباره الناظم المشترك لمأثوراتها ومروياتها التاريخية. ونستطيع الوقوف على مجمل الانتقادات الخلدونية في ما كتب عند الأقدمين، وحتى عند بعض المحدثين في مجال توضيح طبيعة الخطاب السياسي في هذه الآداب، وذلك بحكم معرفته بطبيعة هذه الكتابة، وقربه من فضاء إنتاجها، بل ورفقته

(١) **المقدمة**، ج١، ص٣٣٤.

(٢) **نفسه**، ج١، ص٣٣٤.

(٣) **نفسه**، ج٢، ص٧٢٨.

لبعض منتجيها ممن عاصروه وكانوا من أصحابه، بل واستعانته ببعض أوجهها، كما هو بارز وواضح في كثير من معالم **المقدمة**[١].

□ **القراءة الاستشراقية:**

سنقدم في مجال القراءة الاستشراقية، عيّنة تحيل إلى نماذج بحثية متعددة، وهي في مجملها تقوم بتقديم عناصر متداخلة ومتكاملة في الإحاطة بموضوع الآداب السلطانية، يتعلّق الأمر بقراءة مونتغمري وات وآن لامبتون[٢].

فقد وضع مونتغمري وات كتاباً بعنوان: **الفكر السياسي الإسلامي**، خصص فصله السابع المتعلّق بموضوع «تشكّل الصراع السياسي» للحديث عن الآداب السلطانية (مرايا الأمراء). وقد قام فيه بإبراز علاقة هذا النمط من الكتابة بواقع تأسيس الملك العباسي، «الحكومة الأتوقراطية القوية»، محدّداً الملابسات التاريخية التي مهّدت للعصبية العباسية، عملية الاستئثار بالسلطة السياسية[٣].

ترتبط نصوص الأدبيات السلطانية، في نظر الباحث وات، بدولة جديدة ومؤسسات جديدة. وفي هذا السياق، سيصبح الحضور الفارسي جزءاً من ثقافة وممارسة السلطة الجديدة في العالم الإسلامي.

ضمن هذا الأفق، يؤرّخ مونتغمري وات لنصوص ابن المقفع، وكتاب **التاج** للجاحظ. وضمن هذا الأفق أيضاً، يدرج قصص ملوك الفرس، باعتبارها تشكّل نمطاً جديداً من الكتابة السياسية، لا علاقة له بالكتابة الفلسفية ذات المرجعية الإغريقية، ولا بالكتابة ذات الطابع الفقهي الخالص، وهي الكتابة التي اعتنت بموضوع الخلافة والعدل وغيرهما من موضوعات الفكر السياسي الإسلامي.

يحدد الباحث مميّزات الآداب السلطانية في العناصر المركّزة الآتية:

- نصائح حول فن الحكم؛
- توجيهات ومواعظ أخلاقية؛
- حكايات ومأثورات تستند إلى مبدأ المنفعة المجرّدة[٤].

---

(١) علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، الفصل السابع، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص١٣١؛ عز الدين العلام، **السلطة والسياسة في الأدب السلطاني**، الفصل السادس، الدار البيضاء، إفريقيا ـ الشرق، ١٩٩١، ص١٨٩.

(٢) مونتغمري وات، **الفكر السياسي الإسلامي** (المفاهيم الأساسية)، ترجمة صبحي حديدي، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨١؛ آن لامبتون، «الفكر السياسي عند المسلمين»، ضمن كتاب **تراث الإسلام**، م. س، القسم الثالث، ص٣٣ ـ ٧٢.

(٣) مونتغمري وات، **الفكر السياسي الإسلامي**، م. س، ص١٠٧ ـ ١١٧.

(٤) نفسه، ص١١٢ ـ ١٣٣.

ثم يوضّح من خلال مراجعته لبعض نصوص ابن المقفع، علاقة هذه الكتابة بالصراع على السلطة السياسية في العصر العباسي الأول.

وما يمنح تحليل مونتغمري وات مصداقيته، اطلاعه الواسع على الأدبيات الفارسية، حيث تشير تحليلاته، في الفصل المذكور آنفاً، إلى النماذج المترجمة منها إلى اللغة الإنجليزية[١]، إضافةً إلى ردوده على أبحاث هاملتون جيب، وايرڤن روزنتال، وغيرهما من المستشرقين الذي اهتموا قبله بالفكر السياسي الإسلامي[٢]. إن المعنى المباشر لهذا الأمر، هو أن جهد المستشرق المذكور يستثمر جهود من سبقوه، ويحاول تجاوزهم بتطوير أبحاثهم، وتطوير البحث في المجال المبحوث. فقد بيَّن قصور قراءة جيب للفكر السياسي السنّي، كما أشار إلى اختلافه عن روزنتال، الذي كان يرى أن الأفكار السياسية في الإسلام بلغت ذروتها في نصوص الفارابي وابن سينا وابن رشد، معتبراً أن المباحث الميتافيزيقية لهؤلاء الفلاسفة تتجاوز أفكارهم السياسية، ومن هنا سعيه إلى إبراز أهمية الآداب السلطانية في تطوير الكتابة السياسية في الإسلام.

أما مقالة آن لامبتون «الفكر السياسي عند المسلمين»، فإنها تستمد قيمتها ليس فقط من الأحكام العامة التي تصدرها في موضوع الخطاب السياسي السلطاني، بل كذلك من كونها تستوعب، مثل سابقها، أبحاث كبار المستشرقين والباحثين الغربيين الذين اعتنوا بدراسة قضايا الفكر السياسي الإسلامي، أو اهتموا بدراسة بعض أعلام هذا الفكر. ونذكر من بينهم روزنتال وشاخت ولاووست وشارل بيلاّ وغرنباوم[٣]. إضافة إلى ذلك نجد أن لهذه المقالة صدى واسعاً في الأبحاث الغربية التي اعتنت بالكتابة السياسية في الإسلام[٤].

تدرج الباحثة لامبتون مصنفات الآداب السلطانية ضمن دائرة الكتابات السياسية المعروفة في الفكر السياسي الغربي بـ «**مرايا الأمراء**»، وتضعها بجانب النمط الشرعي (السياسة الشرعية)، والنمط الفلسفي (الفلسفة السياسية)، معتبرةً النظرية الخلدونية في السياسة والعمران، حالة استثنائية في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام، فتمنحها موقعاً بمحاذاة الأصناف الثلاثة الأخرى.

أما النتيجة الأساسية التي تقف عندها لامبتون بعد تقديمها لنماذج فارسية متعددة من

---

(١) مونتغمري وات، **الفكر السياسي الإسلامي**، م. س، ص ١١٣.

(٢) راجع م. ن، هوامش الفصل السابع، ص١٨١ ـ ١٨٢.

(٣) **الفكر السياسي الإسلامي**، م. س، ص٦٧.

(٤) راجع بحث تشارلز باتروورث، «الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي»، ضمن أعمال ندوة: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ومعهد الشؤون الدولية (إيطاليا)، ١٩٨٩، ص٨٩ ـ ١٠٥.

هذه الكتابة، فهي أن نصوص الآداب السلطانية تتجه إلى بلورة **نظرية الحق الإلهي للملوك**. فقد كان مؤلِّفو هذه النصوص من مساعدي السلطان، وكتّاب المواعظ. وقد عملوا في ما أنتجوا من نصوص سلطانية على تركيب جملة من العناصر الدينية المؤسِّسة لهذه النظرية في التراث السياسي الإسلامي. وهي تشير أيضاً إلى **نمطيتها النظرية** ذات الطابع العملي. كما تشير إلى **مرجعيتها** المستندة إلى التراث الفارسي والتقاليد الإسلامية، مع إلحاح بارز على تشبّع هذه النصوص **بالنظرية الساسانية في الحكم**، وهي النظرية التي تقر بأن **الملك يحكم بقوة الحق الإلهي**[(١)].

تستند الباحثة آن لامبتون، في إصدارها لهذه الأحكام وغيرها، على عينة من نصوص الآداب السلطانية: مصنّفات ابن المقفع، وكتاب **التاج** للجاحظ، مع إشارات سريعة للنصوص الآتية: **سراج الملوك**، و**الفخري في الآداب السلطانية**، و**نصيحة الملوك** المنسوب للغزالي.

إن المقدمات التي وجّهت هذه النصوص، في نظر الكاتبة، لا تتجاوز المقدمات التي تحكّمت في القول السياسي في الإسلام على وجه العموم. يتعلّق الأمر بالنظر إلى هذه الخطابات في إطار **العلوم الدينية** من جهة، كما يتعلّق باندراجها ضمن تصوّر محدّد **لمنظومة الأخلاق**، المهيمنة على الثقافة الإسلامية من جهة أخرى.

وتختتم الباحثة دراستها بالتأكيد على أهمية النصوص السياسية الفقهية، عند مقارنتها بنصوص النصائح، وخاصةً في مستوى علاقة كل من هذه النصوص بالتفكير السياسي الإصلاحي المعاصر، حيث يتمّ استلهام النصوص التي وضعها الفقهاء أكثر من نصوص الفلاسفة أو نصوص كتَّاب الآداب السلطانية[(٢)].

□ **قراءة رضوان السيد:**

تتخذ عناية رضوان السيد بالتراث السياسي الإسلامي مظهرين متكاملين: مظهر **التحقيق**، حيث يُعنى بإصدار نصوص هذا التراث؛ ومظهر **التأويل**، ويتمثّل في المقدمات التفصيلية التي ينجزها للنصوص التي يقوم بتحقيقها ونشرها[(٣)].

وتتسم أعماله بكثير من الجهد، حيث تشكّل الملاحظات والهوامش التي يُركِّبها على هامش النصوص المحققة مادة غنية ومفيدة لكل الذين يشتغلون بمراجعة هذه النصوص. أما

---

(١) توضح لامبتون هذه المسألة كما يلي: «وهذه الكتب ـ نقصد نصوص الآداب السلطانية ـ تسلم مقدماً بأن سلطان الحاكم إنما يقوم بأمر الله وحوله (. . .) فالملك في النظرية الساسانية يحكم بقوة الحق الإلهي» م. س، ص٦٠.

(٢) **نفسه**، ص٧٢.

(٣) راجع الهامش (٢)، ص٢٦.

مقدماته، فإنها في الأغلب الأعم، تَرْكَب دربين اثنين: **تفكّر في إشكاليات النص، وتهتم، في الوقت نفسه، بإعادة ترتيب مفاصله وقضاياه، وتعيين حالات التناصّ التي تشكّل سمة من سماته البارزة.**

تندرج أعمال رضوان السيد ضمن تقليد يكاد يندثر من مجال الثقافة العربية المعاصرة رغم حاجاتنا الماسة إلى نفض الغبار عن كثير من نصوص السياسة الإسلامية التي لم تُحقَّق بعد. وهذا ما يمنح عمله، بل أعماله جدارة استثنائية. وأكبر دليل على ما نقول هو تصفّح نصوصه المحقَّقة، حيث يُمكن التأكّد عن كثب من الجهود الكبيرة التي يبذلها الرجل في سد الثغرات، وضبط المفردات، وتحقيق المرويات، والتحقّق من قيمة السند. ولا شك في أن ما أنجزه في باب تحقيق بعض مصنفات الآداب السلطانية يشكّل مادة أساسية لكل الذين يهتمون بدراسة الخطاب السياسي في الإسلام.

لا يكتفي رضوان السيد، في النصوص التي يقوم بتحقيقها، بإنجاز مقدمات تحليلية يستعيد فيها مفاصل النصّ المحقق، أبوابه وفصوله كما أشرنا آنفاً، بل إنه انطلاقاً من تمرسه بمراجعة المتون السياسية الكلاسيكية، ومعرفته بتاريخ الفكر الإسلامي وتطوّر العقيدة الإسلامية، يبذل جهداً في التأويل، يُمكن أن نطلق عليه **القراءة الداخلية**، أي القراءة التي تعنى بالنصّ كنصّ، أي بالنصّ ضمن سلم التراث الإسلامي، بمختلف مظاهره وتجلياته، ثم النص في علاقته بتاريخيته الحيّة بمختلف ملابساتها الفرعية والجزئية، من دون قفز على الأزمنة أو تعالٍ على شروط المجتمع والتاريخ في جدليتهما الحيّة، ودون إسقاط لبعض المفاهيم غير الملائمة وبصورة قسرية(١).

نعثر في كثير من مقدمات وهوامش النصوص التي حقّقها على منحى في المعالجة ذي طبيعة **فيلولوجية، كما نعثر على كفاءة عجيبة في رصد التناصّ**، ورصد كيفيات **هجرة النصوص** وانتقالها من نص إلى نص، ضمن معايير في الكتابة لا يدرك أبعادها وقيمتها إلاّ الذين قضوا شطراً كبيراً من عمرهم في معالجة أمهات النصوص في التراث الإسلامي(٢).

وقد توقفنا في سياق تحقيقاته على كيفيات عجيبة في أخذه بتلابيب النصّ والكلمة والإشارة، حيث تأخذ الكلمة بجماع عقله وذاكرته، وذاكرة الحقل الذي يحفر فيه، لتبدأ عملية استدراج النصوص بعضها لبعض، في **جدلية** يتداخل فيها **المأثور بالمتعالي بالمتواتر بجميل القول**، كما يتداخل فيها **التناصّ بالنسخ بالتأويل**.

لا يعني هذا أن قراءة رضوان السيد محايدة، أو تتسم بالحياد، بقدر ما يعني تشخيص

---

(١) راجع على سبيل المثال مقدمة تحقيقه لكتاب **تسهيل النظر وتعجيل الظفر** وهي بعنوان: «الاجتماع البشري، دراسة في رؤية الماوردي الاجتماعية»، ص٧ ـ ٧٧، وقد أعاد نشرها في كتابه **الجماعة والمجتمع والدولة** بعنوان: «أبو الحسن الماوردي، دراسة في رؤيته الاجتماعية»، ص٢٦٩.

(٢) راجع مقدمة تحقيقه لكتاب المرادي، **الإشارة إلى أدب الإمارة**، م. س، ص٢٠ ـ ٢١.

المدى الذي تمنحه لنفسها؛ فهي قراءة تروم رصد النصوص من زوايا مختلفة، للتمكّن من بلورة معطيات ذات ارتباط بسياقها السابق واللاحق، أي ذات ارتباط بما يشكّلها ويؤسّسها، وبما يعدّ امتداداً لها.

في مقدمات النصوص التي قام رضوان السيد بتحقيقها، وفي الأبحاث التي نشرها على هامش رصده لمتون السياسة الإسلامية السلطانية، نعثر على جملة من العناصر التي تتيح لنا تركيب نمط في القراءة يروم صياغة إشكاليات الخطاب السياسي في الإسلام، انطلاقاً من المعاينة المباشرة للنصوص المؤسّسة لقارة السياسي في الإسلام[١].

يسلّم رضوان السيد في قراءته لنصوص التراث السياسي الإسلامي بوجود **منظومة سياسية متكاملة**، وذلك خلافاً لكثير من الآراء الاستشراقية التي تنفي وجود مثل هذه المنظومة ولا ترى في المنتوج السياسي الإسلامي أي جهد في البناء والإبداع[٢].

وفي مجال الآداب السلطانية بالذات، ينطلق رضوان السيد من أن نصوص هذه الآداب التي تهتمّ بمسألة التدبير في مستواه الخاص المتعلق **بالسلطة**، وفي أبعاده العامة المتعلقة **بالجماعة**، تُشَكِّل **المظهر الأبرز لهيمنة التراث والتقاليد السياسية الفارسية**. وهو يعتبر أن نصوص هذه الآداب أُعِدَّت وأُنتجت لتشكّل أداة مساعدة **للمحافظة على السلطة**، ومن هنا صلات الوصل المتينة بينها وبين الزمن الذي تبلورت فيه[٣].

وقد بيّن بجلاء كبير، في مقدمة تحقيقه لنص المرادي **الإشارة إلى أدب الإمارة**، علاقة هذا النص بملابسات تاريخية محدّدة، وذلك بالصورة التي تفسر موقفه من الطبيعة التبريرية لهذه النصوص. ورغم أن رضوان السيد لا يستعمل كثيراً مفهوم الأيديولوجيا، إلا أن مقدماته الآنفة الذكر توضّح بجلاء المنحى الأيديولوجي الذي لعبه هذا النص في تبرير سلطة المرابطين[٤]. ومن خلال آلية منهجية استرجاعية، يؤرّخ الباحث لتطوّر هذه الآداب، خاصةً

---

(١) راجع كتبه الآتية:
- **الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، بيروت، دار اقرأ، ١٩٨٤.
- **الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.
- **سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

(٢) راجع مقدمة تحقيق رضوان السيد لكتاب المرادي **الإشارة إلى أدب الإمارة** م. س، ص١٤.

(٣) نفسه، ص٢١ وص٢٩.

(٤) يقول رضوان السيد متحدثاً عن علاقة نص المرادي بالدولة المرابطية: «لا شك أن مختصر المرادي (...) ينطلق في أساس خطابه في كثير من النقاط من منطلقات ليست إسلامية تماماً، ولا تلائم الجو الفكري الذي كان سائداً آنذاك. لكن الذي لا يمكن إنكاره هو أن المرادي بسبب وعيه بحدّة المشكلة التي كان يواجهها المرابطون في بدايات عهدهم بالسلطة، استجاب لمتطلبات الموقف بقدر ما ساعدته ثقافته، =

وأن نصّ المرادي ـ في نظره ـ يُعدّ نموذجاً **للطابع الاستنساخي التكراري** الذي اتسمت به الكتابة السياسية السلطانية.

□ **قراءة محمد عابد الجابري:**

تتميز قراءة الجابري للآداب السلطانية بمميزات خاصة، فهي ليست قراءة من الداخل بالصيغة التي بلورتها **مقدمة** ابن خلدون، وهي توضّح علاقة العصبية والعمران بالملك في تجربة التاريخ السياسي الإسلامي، وذلك رغم استناد الجابري إلى كثير من المفاتيح الخلدونية. كما أنها ليست قراءة خارجية استشراقية تُقارب موضوعها بأسئلة وفرضيات مستمدة من تاريخ مغاير. وهي أيضاً قراءة لا تكتفي بإعادة ترتيب معطيات خطاب الآداب السلطانية لتفكيك نسيجها الداخلي، لغة وفكراً وسياقاً في النظر، موصولاً بتاريخ من الصراع العقائدي والسياسي، كما فعل ويفعل رضوان السيد؛ إنها أولاً قراءة تندرج ضمن مشروع في النظر إلى إشكالية التراث، في علاقته بمتطلبات الحاضر ومقتضيات التغيير والتجاوز، نقصد بذلك **مشروع نقد العقل العربي**، كما بلورته أعماله[1].

صحيح أنها تعاين موضوعها بكثير من **السبر التاريخي والفكري**، وأنها تكشف عن **معرفة متينة بتاريخ تطور الأفكار** في فضاء النظر الإسلامي، إلا أنها تظلّ موجّهة، في نهايات مواقفها، بالنظر في الموقف من التراث، في ضوء **أسئلة النهوض العربي، أسئلة الإبداع والتجاوز**.

وهي، ثانياً، تجتهد لبناء مقاربتها انطلاقاً من جملة من المفاتيح المنهجية المعاصرة، بهدف إعادة إنتاج المنتوج التراثي بصورة جديدة. فقد اعتمد الجابري في الفصل الذي خصّصه لدراسة الأدبيات السلطانية، في الجزء الثالث من نقده للعقل العربي، **العقل السياسي العربي**، وهو بعنوان: «الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة»، اعتمد على مجموعة من المفاهيم المستمدة من فضاء الفكر المعاصر، من بينها: **الأيديولوجيا، البنية التاريخية، البنية السطحية، البنية العميقة، المخيال الديني، اللاشعور السياسي**[2].. الخ، وهي كلها مفاهيم ذات حمولة فكرية واجتماعية ونفسية وسياسية محددة. وقد ساهمت فعلاً في إضاءة تصوّره وإضفاء كثير من الجدة على سياق استدلاله، رغم أن بعض

= واقترح مشروعاً لنمو السلطة واستمرارها لكبار المرابطين وصغارهم»، م. س، ص٣١.

(١) للتعرف على مشروع الجابري الفكري، ينبغي مراجعة ثلاثية «نقد العقل العربي»، (مرجع سبقت الإشارة إليه). وللاطلاع على محاولات في تقديم هذا المشروع، يمكن مراجعة كتابنا **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤، الفصل الخامس، ص٨٠ ـ ٩٠، والفصل السابع، ص١٠٥ ـ ١١٧.

(٢) راجع المدخل العام لكتاب محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، وهو بعنوان «مقاربات في المنهج والرؤية»، ص٥ ـ ٥٨ .

الخلاصات التي وقف عندها معروفة في نتائج أبحاث أخرى اهتمّت بخطاب الآداب السلطانية، إلا أنها وظّفت في بحثه وضمن مشروعه الفكري لإصابة مَرامٍ بعينها، يتعلّق الأمر **بحل إشكالات التراث في الحاضر**.

إضافة إلى استعانة الجابري بالمفاهيم المذكورة، اعتمد في معالجته للأيديولوجيا السلطانية، على **معاينة ذات منطلق تاريخي**. ولعل تركيزه على البعد التاريخي في التناول والمقاربة ينطلق من تسليمه الضمني بصعوبة فهم خطابات السياسة من دون الاستناد إلى مقتضيات التاريخ. فالخطاب السياسي، وربما أكثر من غيره، لا يمكن إضاءته بصورة كافية من دون فحص خلفياته التاريخية، المؤطّرة لتشكّله، والمحدّدة لمجال صيرورته وتطوره.

ينطلق الجابري في قراءة خطاب الآداب السلطانية من افتراض مركزي يتمثّل في الوجهة العامة للخطاب السياسي في الإسلام، هذه الوجهة التي تروم السمو بالخليفة إلى منزلة «**سلطان الله في أرضه**»، وذلك في إطار الملابسات التي عرفتها صيرورة تمأسس السلطة في الإسلام، وانتقالها من **الخلافة** إلى «**الملك العضوض**». وهنا يُبرز الباحث محتوى افتراضه، معتبراً أن الوجهة المذكورة، أي «**مماثلة الأمير بالإله**»، اتخذت عدة مسالك من أبرزها:

- **تسييس المتعالي**، وذلك باعتماد ما يطلق عليه الباحث «جليل الكلام في مضمونه السياسي»؛
- **توظيف أدبيات الفرس** المُناسبة لمقتضى الحال في التجربة التاريخية الإسلامية (الأيديولوجيا السلطانية)؛
- **التشريع للسياسة** بإصدار الفتاوى (فقه السياسة)[1].

ولتوضيح كل ما سبق، وإبراز تاريخيته، يسلّم الجابري، من جهة، بكون الأيديولوجيا السلطانية في معظمها منقولة عن أدبيات السياسة الفارسية. وهذه المسألة تُقدّم في البحث كنتيجة، ولا يُقدّم نسيج النصّ ولا استدلاله ما يوضّح كيفيات النقل ولا طبيعته. لكن الباحث يلح على أهمية سياق النقل، وهو يعتبره حجة في باب تأكيد **فارسية الخطاب السلطاني**. فقد انتقلت حِكَمُ الفرس السياسية، وتجربتهم في التدبير السياسي، إلى الفضاء التاريخي الإسلامي في الوقت الذي انتقلت فيه **دولة الخلافة** إلى **دولة السياسة والسلطان**. وانتقل المجتمع الإسلامي من «**حالة القبيلة**» إلى «**حالة الإمبراطورية**». وفي هذا الإطار يصدر الجابري حكماً قوياً، يدعم سياق ما هو بصدد إثباته، حيث يعلن «**أن المجتمع الفارسي ودولته السلطانية، قد "اندمجا" في المجتمع العربي ودولته**»، ومعنى هذا أن سياق تحليل خطاب الآداب السلطانية يتمّ في إطار معرفة وظيفته، أي علاقته كإنتاج نظري في السياسة

(١) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٦٥.

بمجال السياسي في الدولة العباسية[١].

في مستوى التمثيل والإثبات والبرهنة على مختلف المقدمات والأحكام التي سطَّرها الجابري في موضوع الآداب السلطانية، يلجأ إلى نصوص ابن المقفع، وبالذات إلى **رسالة الصحابة**، ويعتمدها كنص مركزي للتمثيل على أبرز القضايا التي توضّح الطابع الأيديولوجي للآداب السلطانية. وهو يلجأ إلى ابن المقفع باعتباره الكاتب التكنوقراطي، المدشّن لهذا النوع من الخطاب. كما يستعين ببعض نصوص الطرطوشي والماوردي والجاحظ للتأكيد على الدور الأيديولوجي الذي مارسته هذه الأدبيات في لحم صيرورة التاريخ الإسلامي، موضّحاً في الوقت نفسه الآليات العميقة التي ساهمت في تشكّل العقل السياسي الإسلامي، حيث تتطلّب معارك الحاضر نقد وتجاوز السقف الذي حدّدته الآداب السلطانية داخل حدود العقل الإسلامي في العصر الوسيط وإلى يومنا هذا[٢].

إن أدبيات ابن المقفع لا يُمكن أن تُفهم إلاّ في سياق التبرير والتنظير لجوانب من الدعوة العباسية، وخاصة لما كان يدّعيه أبو جعفر المنصور من كونه يصدر في حكمه عن **إرادة الله**، حيث يترتب عن ذلك أن طاعته، **«طاعة الإمام من طاعة الله»**[٣].

بناء مبدأ الطاعة، وصياغةُ محتواه بالسند الديني (تأويل بعض الآيات والأحاديث)، والسندُ التاريخي (تجربة الحكم الفارسي).. تلك هي رسالة الآداب السلطانية. ولا يكتفي الجابري بهذا، بل إنه يجتهد في صياغة محتوى خطاب ابن المقفع السلطاني، فيشير إلى أن **رسالة** هذا الأخير اتجهت إلى ترتيب علاقات الهرم الاجتماعي، وذلك **بتكريس النموذج الإمبراطوري الفارسي**. وقد نتج عن هذا - في نظره - محاولة في إعادة ترتيب علاقة الدولة بالقبيلة، وعلاقة الغنيمة بالوظيفة، ثم علاقة العقيدة بمبدأ طاعة الإمام. وترتب عن هذه الإعادة في نص ابن المقفع **تحويل القبيلة إلى عسكر، والغنيمة إلى ضريبة، والعقيدة إلى مسوغ للاستئثار بالسلطة**. وقد كان وراء كل المعطيات المذكورة، كما بلورتها **رسالة الصحابة**، نموذج الإمبراطورية الفارسية[٤].

(١) الجابري، **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٦٤

(٢) تعتبر دراسة الجابري **لرسالة الصحابة** لابن المقفع بمثابة المرتكز الأساسي في تحليله للأيديولوجيا السلطانية، **نفسه**، ص٣٦٧ - ٣٧٧.

(٣) يقول الباحث: «لم يكن ابن المقفع يشرّع لـ "مدينة فاضلة"، فهو لم يكن فيلسوفاً سياسياً ولا أديباً حالماً، لقد كان خبيراً تكنوقراطياً يشرع لـ "مدينة" واقعية، ويكرس اتجاه تطور الأوضاع تكريساً. كان هناك نموذج ينمو وينضج هو حصيلة التطورات التي عرفتها الدولة الإسلامية منذ ميلادها في المدينة. وإذا كان ابن المقفع قد استطاع أن يشرّع لهذا النموذج وكأنه يصف واقعاً قد اكتمل، فما ذلك إلا لأن هذا النموذج نفسه كان صورة مستنسخة من النموذج الإمبراطوري الفارسي الذي هزم العرب دولته وورثوا أنظمته المادية والفكرية، وبكلمة واحدة حضارته»، **نفسه**، ص٣٧٧ - ٣٧٨.

(٤) **نفسه**، ص٣٧٨.

وفي نصوص اللاحقين من كتّاب الآداب السلطانية ما يؤكّد ويدعم كل هذا، وقد حرص الجابري على استدعاء بعض الشواهد من كتاب **التاج**، ومن مؤلفات الماوردي، وكتاب الطرطوشي، ليؤكد على خلاصة قراءته المركزية المتمثّلة في إبرازه **لطابع المماثلة بين الإله والأمير**، وهو الطابع الذي يهيمن ـ في نظره ـ على العقل السياسي الإسلامي.

تدعم الأطروحة المذكورة مشروع الباحث في **نقد العقل العربي الإسلامي**، نقد محتواه وآليات عمله، بهدف تجاوز مخلفاته، التجاوز الذي يقضي **بتفكيك منطق الخطاب السلطاني** المكرّس لأيديولوجيا الحكم السلطاني في الإسلام، الحكم الذي بحث في نصوص العقيدة عما يتلاءم مع تاريخ للقهر قادم من التاريخ، من تاريخ العرب، وتاريخ الفرس وغيرهم[١].

لا بد من الإشارة هنا، في نهاية هذا العرض المختزل لجهود الباحثين الذين اهتموا بدراسة الآداب السلطانية، إلى أن المقصود بعملية استعراض العينة التي قدّمنا هو **الإحالة على مدارس وتيارات وجهود فعلية**، تتوخى دراسة مختلف جوانب وأبعاد الثقافة السياسية السلطانية.

وإذا كان الموقف الخلدوني يقدّم في نقده لجوانب من الآداب السلطانية رؤية للجدلية الفكرية والتاريخية التي ترتبت عن هذه الآداب في تاريخ الفكر الإسلامي، فإن الجهود البحثية الأخرى تعكس في روحها العامة نتائج تيارات أساسية في البحث التراثي على وجه العموم، وتراث السياسة الإسلامية على وجه الخصوص.

إن جهود رضوان السيد، على سبيل المثال، لا يمكن أن تُفهم إلاّ ضمن منظور مدرسة فكرية هامة في مجال التحقيق، لعب فيها كل من الدكتور إحسان عباس والدكتورة وداد القاضي، على سبيل المثال لا الحصر، دوراً يستحق التنويه[٢]. فقد تميّزت أعمال هذه المدرسة في مجال عنايتها بالأدبيات السياسية، بكفاءة عالية في الصبر والبحث أثناء تحقيق النصوص وإخراجها، كما تميّزت بعنايتها الكبيرة بأسرار اللغة ودقائقها، وسعيها إلى استحضار المعطيات التاريخية المساعدة على إضاءة النصوص.

---

(١) راجع خاتمة كتاب **العقل السياسي العربي**، وهي بعنوان: «من أجل استئناف النظر، خلاصات وآفاق»، ص٣٩٣ ـ ٤٠٥.

(٢) يمكن أن نشير هنا، إلى نموذج من أعمال هذين الباحثين في المجال الذي نبحث فيه للتأكد من أهمية منجزاتهما. فقد أصدر د. إحسان عباس **رسائل عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائل سالم أبي العلاء**، مصحوبة بمقدمة طويلة (ص ٧ ـ ١٨٨)، عمّان، دار الشروق، ١٩٨٨. وأنجزت الدكتورة وداد القاضي بحثاً هاماً بعنوان: «مدخل إلى دراسة عهود الصلح زمن الفتوح»، ونشرته في العدد الأول من مجلد **الاجتهاد** (ص ٤٥ ـ ١١٢)، وقد صدرت المجلة سنة ١٩٨٨. كما يمكن أن نذكر مصنف د. إحسان عباس، **ملامح يونانية في الأدب العربي**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧.

وتتيح لنا قراءة متأنية للأعمال المذكورة، بقصد التمثيل والإشارة، التأكد من الأحكام التي أصدرنا في حقهما.

أما أعمال محمد عابد الجابري وأعمال المستشرقين، فإنها تتخذ منعطفات ومنحنيات أخرى في البحث والمقاربة، وتعكس مدارس فكرية في العناية بالتراث السياسي الإسلامي. وعندما اخترنا هذه النماذج بالذات، فقد كُنا نعي جيداً أنها تؤشر على مناخ جديد في البحث، تؤسّسه جهود باحثين آخرين اشتغلوا بدراسة الخطاب السياسي في الإسلام، كما اشتغلوا، على وجه العموم، بنقد المنتوج التراثي، بصورٍ وأشكالٍ ودرجاتٍ مختلفة. يمكن أن نذكر هنا الجهود الكبيرة التي يقوم بها محمد أركون، وهي جهود غامرت **بصياغة أسئلة وتجريب وسائط منهجية جديدة** في فحص ومراجعة جوانب هامة من الخطاب السياسي الإسلامي، وأثمرت حصيلة قوية من الدراسات في معالجة إشكالات هذا الفكر[١]. كما يمكن أن نشير إلى باحثين آخرين اهتمّوا بمقاربة الظواهر السياسية الإسلامية من زوايا بحثية مغايرة لزوايا نظر من ذكرنا أعمالهم[٢]. نقصد بهم المشتغلين بالتاريخ الإسلامي، والمهتمّين بتاريخ الأدب، أو المشتغلين بالتصوّف والكلام. ففي كثير من هذه الأعمال مقاربات منفتحة على النصّية التراثية في أبعادها النظرية السياسية والتاريخية.

شجعتنا الاجتهادات المذكورة على مقاربة موضوعنا من زاوية محدّدة، وانطلاقاً من مبادىء ناظمة، وبرنامج في المعالجة حاولنا فيه ما أمكن **الاستماع إلى الدلالة المباشرة، والدلالة الممكنة لهذه النصوص**. كما حاولنا استحضار كل ما يسعفنا بمقاربة تتجنب ما نعتقد أنه يحيد بنا عن مباشرة موضوعنا في نصّيته، وفي سياقه التاريخي النظري. وقد أثمر عملنا الأبواب المداخل، والفصول الإشكالات والقضايا الكبرى، كما رتبناها، وكما استقر عليها النظر بعد جهد في البحث والتأمل، **لعلّ وعسى أن تثمر ما يساعد على إنتاج ما يطورها، بما يقلّص من ثقل القيد التراثي في ذاكرتنا وفي حاضرنا.**

---

(١) راجع محاولتنا في تقديم جهود د. محمد أركون، ضمن كتابنا **العرب والحداثة السياسية**، م. س، ص٩١.

(٢) نريد أن نشير هنا إلى نماذج من الأبحاث المفيدة في مقاربة الخطاب السياسي في الإسلام. يتعلق الأمر بالفصل الذي خصصه عبد الله العروي للدولة التقليدية في الوطن العربي في **مفهوم الدولة**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٥، ١٩٩٣، ص٨٧ ـ ١٢٥ . كما يمكن أن نشير إلى مصنفه الأخير **مفهوم العقل، مقالة في المفارقات**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦، ص٣٢١، ٣٣٤، ٣٥٩، ٣٦٠. وقد تناول علي أومليل أيضاً في مصنفه **التراث والتجاوز**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠، جوانب من إشكاليات الكتابة السياسية في الإسلام (ص٨٥)، وخصص حيزاً هاماً من كتابه الأخير **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، لمعالجة موضوعات السياسة والسياسي في الإسلام بطريقة نقدية، ويمكن مراجعة ص ٥٣ ـ ٧٢ و١٣١ ـ ١٤٤ لمعاينة جهوده في التحليل والنقد.

الباب الأول

حدود الآداب السلطانية



أشرنا في التقديم العام لهذا الكتاب إلى أن بحثنا يتجه إلى مقاربة خطاب الآداب السلطانية من خلال ثلاثة أبواب: **الحدود، النظام، المحدودية**. فماذا نقصد أولاً بالحدود؟

نعني بالحدود، هنا، كل ما يُمكّن من تعيين وضبط عناصر ومعطيات المجال المدروس. فنحن نعتقد أن البحث لا يتقدم إلاّ بترتيب الملامح العامة للموضوع، وصياغة ما يفترض أن يشكّل قاعدة للانطلاق فيه. وإذا كنّا نسلّم بأن كثيراً من جوانب السياسي في تراثنا لا تزال غامضة، أدركنا أهمية تعيين الحدود، قبل المقاربة وأثناءها. فلا يمكن أن يستقيم البحث، ولا يمكن أن يتطوّر ويغتني، بدون عمليات متواصلة في رسم الحدود، وضبط المجالات وتعيين الأهداف.

لا يتعلّق الأمر، في هذا الباب، بعملية تأريخ استعراضية وتحليلية، بل إننا نتوخّى من ورائه، تهيئة العناصر التي تُمكّننا من الانطلاق في البحث، **وأول خطوة نخطوها، نتجه فيها إلى تعيين المجال، وحصر الظواهر النصّية والتاريخية المتعلقة بموضوعنا**.

ولأننا اخترنا في هذا العمل القيام **بعملية مسحية عامة**، في موضوع الآداب السلطانية، فقد اعتنينا فيه بمراقبة **عيّنة من النصوص** التي مكّنتنا من إدراك جوانب متعدّدة من ظواهره النصّية وأبعاده السياسية.

لهذا السبب، مارسنا في باب **الحدود** عمليات تشخيصية متعدّدة. بدأت هذه العمليات بمحاولة في التشخيص الكمّي، أي تعيين مادة البحث. وأثناء هذه المحاولة، باشرنا التفكير في محتوى النصوص بما ينقلنا من **مستوى الحصر الكمي الخام** ـ النصوص التي جمعنا ـ إلى **مستوى التكميم الموضوعاتي الأول والمباشر**، أي التكميم الذي يحرص على **مراقبة النصّ في نصّيته**، أي النصّ في منطوقه، لنتمكن من تعيين محاوره ومجالاته وقضاياه المركزية، وهو ما نعتبره عتبة القراءة الأولى في سلم هذا البحث. وهذه القراءة تتيح لنا لاحقاً، في فصول وأبواب البحث الأخرى، الانتقال نحو **عتبة التأويل والنقد والمعالجة التركيبية**. وهذه العتبة الأخيرة نبلغها في سياق من التدرّج، تقتضيه مراسم البحث، وتستدعيه وتتطلبه آليات الفهم الذي يستوعب طبقات النص أولاً بأول، بما يسمح لنا، في النهاية، بتمثّل المعطيات، ومواجهة الأسئلة والإشكاليات، بروح منهجية تُركّب البحث بما يفيه حقّه من المعالجة التي لا تغفل حدوده، ولا تتخلّى عنها، إلاّ بعد أن تبنيها، لتواصل بعد ذلك التفكير فيها بما يسمح

بتعيين سقفها النظري، وصعوباتها التاريخية، أي بما يسمح في مرحلة أخيرة **بكشف محدوديتها** في مستوى التاريخ وفي مستوى النظر.

قلنا، سابقاً، إن الحدود **تشخيص،** والتشخيص **عملية في كمّ وكيف النصوص.** وهو كذلك عملية في تحديد ميلاد وتشكّل أدبيات السياسة الناصحة والنُّصْحِية في التراث الإسلامي. لهذا خصّصنا فصلاً لبحث سياقات وشروط نشأة وتبلور هذه الكتابة في التاريخ. كما حاولنا مقاربة إشكالية التسمية، وبناء جملة من المبررات التي دفعتنا إلى ترجيح تسمية بعينها وترك تسميات أخرى.

لكن المسمّى الخطابي موضوع البحث، في هذا الكتاب، يندرج ضمن فضاء الخطابات التراثية في الإسلام، تحكمه مرجعية معيّنة، ويتأسّس نسيجه الخطابي ضمن معايير محددة في شبكة الخطاب والكتابة وإعادة الكتابة. ولهذا اعتنينا، في هذا الباب أيضاً، بمبحثَيْ **المرجعية ونظام الخطاب** في صورته النمطية السائدة، فاستوت فصول هذا الباب في نهاية المطاف، بالتتابع الآتي:

١ ـ في النشأة والتسمية.

٢ ـ في المرجعية.

٣ ـ النصّ الواحد، النصّ المتعدّد، في تنميط النمط.

الفصل الأول

في النشأة والتسمية

يحتفظ تاريخ الفكر السياسي في الإسلام بمجموعة من النصوص يتم إدراجها ضمن خانة التراث السياسي كمصنفات في **السياسة العملية**، وذلك تمييزاً لها عن كتب **السياسة الشرعية**، والمصنفات السياسية ذات الطابع الفلسفي (**السياسة المدنية**). وهو التصنيف الثلاثي التقليدي لنظام القول السياسي في الإسلام، المرتبط بخطاطات تصنيف المعارف والعلوم في الفكر الإسلامي[١].

ونستطيع القول بناءً على معاينتنا لجوانب متعدّدة من التراث السياسي، في تاريخ الفكر الإسلامي، إن هذه المصنفات التي تُدرج ضمن باب **التدبير السياسي العملي**، تُعدّ من الناحية الكمية أوفر عدداً، عند مقارنتها بالمصنّفات الفقهية، أو مصنفات «السياسة المدنية». فقد استطعنا جمع ما يفوق خمسين مصنفاً، بعضها صدر في مجلدات[٢]، وكثيرٌ منها لا يتجاوز المؤلّفات الصغيرة الحجم (الرسائل والعهود والمنتخبات والمختصرات)، دون أن يعني هذا أننا تمكّنا من الاطلاع على كل ما نشر منها، فكم بالأحرى أن نُراجع المتون المخطوطة، أو يكون بإمكاننا معرفة محتوى الضائع والمفقود[٣]، مما تشير مصنفات التراث إلى عناوينه، أو

(١) راجع المدخل العام لهذا الكتاب:

(٢) يتألف كتاب **بدائع السلك في طبائع الملك** من مجلدين، وهو في حدود ١١٠٠ صفحة، كما أن **نصيحة الملوك** للماوردي يتضمن ما يقرب من ٧٠٠ صفحة، وكتاب **المنهج المسلوك في سياسة الملوك** ما يقرب من ٨٠٠ صفحة، **والشهب اللامعة** يبلغ عدد صفحاته ٤٦٥ صفحة، وكتاب **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة** ما يقرب من ٥٠٠ صفحة، وكتاب **التاج في أخلاق الملوك** ما يقرب من ٤٠٠ صفحة، وكتاب **النصيحة** (قابوس نامه) ٤٧٠ صفحة.

(٣) أخبرنا الأستاذ محمد بن شريفة بأن الخزانة العامة في المغرب (المكتبة الوطنية) تضم مجموعة هائلة من المخطوطات في موضوع الآداب السلطانية، وعلمنا منه كذلك أنه بصدد الانتهاء من تحقيق نص هام في هذا الموضوع. يتعلق الأمر بكتاب: «السياسة» لأبي العباس وليد بن أحمد التدميري من القرن الرابع الهجري. ولعل هذا النص أول كتاب مستقل في الآداب السلطانية في الغرب الإسلامي، وهو يضم ١٠٠ باب تستوعب إضافة إلى معطيات **عهد أردشير** مادة من التراث الأندلسي.
أما في باب النصوص المفقودة فقد أشار الأستاذ إحسان عباس إلى نصّ يقتبس منه أسامة بن منقذ في =

تستدعي في سياقها النصّي أجزاء ومقاطع منه[1].

لكننا نعتقد أن العيّنة التي جمعنا بحكم توزعها الزمني على حقب مختلفة، وبحكم تنوع واختلاف طبيعة تكوين ومعارف أصحابها (المؤرِّخ والفقيه والملك والأديب وكاتب الديوان)، وتعدّد واختلاف مذاهبهم واختياراتهم الفكرية والعقائدية، وكذلك تنوع ولاءاتهم السياسية، سمحت لنا بالإحاطة بكثير من أبعاد الموضوع، سواء في مستوى الحدود النظرية المعرفية التي تؤطره (**الشكل، المرجعيات، التسمية**)، أو في مستوى النظام النصّي الذي يؤسس نسيج الكتابة في ذاتها، ويتيح لنا بناء مضمراتها وبياضاتها (**الموضوعات والقضايا، الإشكالات والمفاهيم، الأهداف المرسومة والمباشرة، والأهداف المضمرة والبعيدة**)، أو في مستوى المحدودية التاريخية التي توضح **أشكال الوصل والانقطاع التاريخي** التي حققتها هذه النصوص، في علاقاتها بالمجال السياسي التاريخي الذي تبلورت في إطاره.

لم نهتمّ في هذا العمل بالتحقّق من نسبة النصوص إلى أصحابها[2] لسبب بسيط هو أن غايتنا اتجهت إلى معاينة النصوص باعتبارها تعبيراً حيّاً عن تجربة في الفكر السياسي، بغض النظر عن أصحابها الفعليين أو المنسوبة إليهم، وبغض النظر عن الملابسات الخاصة التي رافقت تحريرهم لهذه النصوص. فقد كنا معنيّين أولاً وأخيراً **بنظام الخطاب**، بفلسفته العميقة ومبادئه الموجِّهة، والموضوعات والقضايا التي اتجه إلى بلورتها والدفاع عنها في مناخ الثقافة السياسية العربية.

كما أننا لم نهتمّ بمسألة الترتيب الزمني إلاّ نادراً، لأن همّنا البحثي الأساس اتجه إلى كشف **نمط الخطاب**، بغض النظر عن التلوينات الجزئية والظرفية التي كانت تعكس متغيرات تجارب التاريخ في صيرورتها وتطوّرها الزمني. ولا نريد أن يُفهم من هذا أن معاينتنا للعينة النصية المدروسة كانت **شكلية خالصة**، بقدر ما يعني أن انفتاحنا على مدى زمني طويل لم يكن يسمح لنا بالقيام بعمليات رصد تاريخي دقيقة ومباشرة.

وفي هذا السياق، سنحاول في هذا الفصل تشخيص المعطيات الظاهرة في عينة

= **لباب الآداب**، كما يذكره الغزالي في **التبر المسبوك**. يتعلق الأمر بكتاب: **الفرائد والقلائد في الاستعانة على حسن السياسة**. راجع: **ملامح يونانية في الأدب العربي**. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧، ص١٢٦

(١) يورد ابن النديم في **الفهرست** عناوين كتب متعددة في السياسة والآداب السلطانية لقدامة بن جعفر والبلخي وسهل بن هارون والتغلبي (أو الثعلبي) وغيرهم، وهي كتب مفقودة، وقد أحصينا في **الفهرست** ما يفوق ٢٥ عنواناً لها صلة بمجال بحثنا، لكنها في أغلبها مفقودة، أنظر **الفهرست** بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦، ص ٤٧٧ ـ ٤٩١.

(٢) يتحدث كثير من مؤرخي الفكر السياسي عن نص **التبر المسبوك في نصيحة الملوك** باعتباره نصاً منسوباً للغزالي. كما لا يذكر الباحثون المهتمون بفكر الماوردي السياسي نص **التحفة الملوكية**.

النصوص، في مقاربة أولية تستعرض أسماء المصنفات وأصحابها، وتشير إلى زمن تشكّلها، معتمدين في ذلك، معيار **الترتيب الزمني**[*]، لننتقل بعد ذلك إلى موضوع الترتيب المعتمد على **مبدأ التأسيس**، أي **تعيين الأصول والمصادر الأولى**، التي تحوّلت إلى مرجعية أساس ناظمة لطريقة في النظر السياسي، لنقف بعد ذلك على عينة من النماذج الفاعلة في مستوى إعادة التأسيس أو إعادة الإنتاج، أي النماذج المولِّدة لخطاب السياسة السلطانية. . لنتوقف، في النهاية، عند مسألة التسمية. فنكون قد رسمنا بذلك الإطار العام لحدود الآداب السلطانية، السياق الزماني، سياق التأسيس والتشكّل، ثم دلالات التسمية، ثم إعادة التشخيص بتعيين المرجعيات وتحديد ملامح وسمات النمط الكتابي لهذه الآداب، وهو ما يشكّل محتوى الباب الأول من هذا الكتاب.

١ ـ التشخيص الكمّي للعينة موضوع البحث:

سمحت جهودنا في البحث والتقصّي بالوقوف على مجموعة من النصوص التي تندرج ضمن خطاب الآداب السلطانية. وقد اكتشفنا أثناء عملية البحث أن كثيراً من العناوين التي كنا نعثر عليها ونشعر بقربها من محتوى هذه الآداب، لم تكن كذلك. فقد كنا بعد مراجعتنا لمضمونها، نتبيّن أنها تنتمي إلى أنماط أخرى في القول السياسي، لا علاقة لها، إلاّ في مستوى العنوان، بمجال الآداب السلطانية. كما أن مصنّفات أخرى كنا نعتقد بعدم ارتباطها بمجال الآداب السلطانية[1]، اكتشفنا أنها تحتوي على أبواب وفصول وثيقة الصلة بموضوع ومحتوى تلك الآداب[2].

وقد توقفنا في هذا العمل بعد كثير من المراجعة والتدقيق على المجموع الآتي:

□ **القرن الثاني الهجري:**

١ ـ عهد مروان إلى ابنه لعبد الحميد بن يحيى الكاتب (ت ١٣٢هـ).

(*) اعتمدنا في التسلسل الذي أوردنا به النصوص على التواريخ التي يوردها محققو النصوص وذلك رغم الإشكالات المتعددة التي تثيرها بعض النصوص في موضوع زمن كتابتها. راجع على سبيل المثال الإشكالات الخاصة بكتاب ابن أبي الربيع، وقد أوردها محقق النصّ الدكتور ناجي التكريتي في مقدمته للنصّ، «الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع»، مع تحقيق كتابه **سلوك المالك في تدبير الممالك**، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨١، ص ص ٧ ـ ٩.

(١) نحن نشير هنا إلى القسم الخامس من نص **السعادة والإسعاد** للعامري، وهو قسم يتضمن معطيات واضحة دقيقة، وذات صلة مباشرة بأدبيات الملك السياسية، تحقيق د. أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩١، ص٢٩٣ ـ ٣٣٥. وبعض فصول **تهذيب الأخلاق** لمسكويه، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨١، ص١١٨، ١٢٢، ١٥٠.

(٢) راجع مقدمة رضوان السيد لنص الطرسوسي **تحفة التُرك فيما يجب أن يُعمل في المُلك**، م. س، ص٢٠.

٢ ـ **رسالة الصحابة** لابن المقفع (١٠٩ ـ ١٤٥هـ).

٣ ـ **الأدب الصغير** لابن المقفع.

٤ ـ **الأدب الكبير** لابن المقفع.

٥ ـ **كليلة ودمنة** لابن المقفع.

٦ ـ **السياسة في تدبير الرياسة**، ترجمة يوحنا بن البطريق (ت ٢١٠هـ).

٧ ـ **عهد أردشير** (٢٢٨ ـ ٢٤١م) لأردشير (ويحتمل أن يكون النصّ قد تُرجم في أواخر العهد الأموي ١١٣هـ).

□ **القرن الثالث الهجري:**

١ ـ **سلوك المالك في تدبير الممالك** لابن أبي الربيع (ت ٢٢٧هـ).

٢ ـ **التاج في أخلاق الملوك** المنسوب للجاحظ (١٥٠ ـ ٢٥٥هـ).

٣ ـ كتاب **الحجاب** للجاحظ (ضمن **رسائل** الجاحظ).

٤ ـ كتاب **السلطان** (من **عيون الأخبار**) لابن قتيبة (٢١٣ ـ ٢٧٦هـ).

٥ ـ كتاب **السؤدد** (من **عيون الأخبار**) لابن قتيبة.

٦ ـ كتاب **الحرب** (من **عيون الأخبار**) لابن قتيبة.

٧ ـ **اللؤلؤة في السلطان** (من **العقد الفريد**) لابن عبد ربه (٢٤٦ ـ ٣٢٧هـ).

٨ ـ **المرجانة في مخاطبة الملوك** (من **العقد الفريد**) لابن عبد ربه.

٩ ـ **الفريدة في الحروب** (من **العقد الفريد**) لابن عبد ربه.

□ **القرن الرابع الهجري:**

١ ـ **الكتّاب والوزراء** للجهشياري (ت ٣١٠هـ).

٢ ـ السياسة من كتاب **الخراج وصناعة الكتابة** لقدامة بن جعفر الكاتب (كان حيّاً سنة ٣٢٠هـ).

٣ ـ **العهود اليونانية** لأحمد بن يوسف (ت ٣٣٤هـ).

٤ ـ **السعادة والإسعاد** للعامري (ت ٣٨١هـ).

٥ ـ **أدب الملوك** للثعالبي (٣٥٠ ـ ٤٢٩هـ).

٥ ـ **تحفة الوزراء** المنسوب للثعالبي.

□ **القرن الخامس الهجري:**

١ ـ **رسالة في السياسة** للحسين بن علي المغربي المعروف بالوزير (٣٧٠ ـ ٤١٨هـ).

٢ ـ **لطف التدبير** للإسكافي (ت ٤٢٠هـ).

٣ ـ **نصيحة الملوك** للماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ).

٤ ـ **تسهيل النظر وتعجيل الظفر** للماوردي.

٥ ـ **قوانين الوزارة وسياسة المُلك** للماوردي.

٦ ـ **التحفة الملوكية في الآداب السياسية** المنسوب للماوردي.

٧ ـ **الإشارة إلى أدب الإمارة** للمرادي (كان حياً سنة ٤٨٧هـ).

٨ ـ **التبر المسبوك في نصيحة الملوك** للغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ).

٩ ـ **سراج الملوك** للطرطوشي (٤٥١ ـ ٥٢٠هـ).

١٠ ـ **كتاب النصيحة** لقابوس بن اسكندر (ت ٤٧٠هـ).

١١ ـ **مقالة في الحكم** لنظام الملك الطوسي (٤٠٨ ـ ٤٨٥هـ)، مترجم من الفارسية إلى اللغة الفرنسية: *Traité de gouvernement*, Traduit du persan et annoté par Jean D-Paul Roux

□ **القرن السادس الهجري:**

١ ـ **الإشارة إلى من نال الوزارة** لابن الصيرفي (٤٦٣ ـ ٥٤٢هـ).

٢ ـ **التذكرة الحمدونية** لابن حمدون (٤٩٥ ـ ٥٦٢هـ).

□ **القرن السابع الهجري:**

١ ـ **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة** للقلعي (ت ٦٣٠هـ).

٢ ـ **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس** لابن الحداد (كان حياً سنة ٦٧٣هـ).

٣ ـ **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية** لابن طباطبا (٦٦٠ ـ ٧٠٩هـ).

□ **القرن الثامن الهجري:**

١ ـ **حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك** للموصلي (ت ٧٧٤هـ).

٢ ـ **المنهج المسلوك في أدب الملوك** للشيزري (ت ٧٧٤هـ).

٣ ـ **مقامة في السياسة** للسان الدين ابن الخطيب (٧١٣ ـ ٧٧٦هـ).

٤ ـ **كتاب الإشارة إلى أدب الوزارة** للسان الدين ابن الخطيب.

٥ ـ **نزهة الظرفاء وتحفة الخلفاء** للعباس بن علي (ت ٧٧٨هـ).

٦ ـ **تحفة التُرك فيما يجب أن يُعمل في المُلك** للطرسوسي (٧٢٠ ـ ٧٥٨هـ).

٧ ـ **الشهب اللامعة في السياسة النافعة** لابن رضوان (٧١٨ ـ ٧٨٤هـ).

٨ ـ **واسطة السلوك في سياسة الملوك** للزياني (ت ٧٩١هـ).

٩ ـ **عين الأدب والسياسة في زين الحسب والرياسة** لابن هذيل (القرن الثامن الهجري).

□ **القرن التاسع الهجري:**

١ ـ **التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار، فيما يجب من حسن التصرف والاختيار في**

شؤون الممالك الإسلامية لمحمد بن محمد الأسدي (كان حيّاً سنة ٨٥٤هـ).

٢ ـ **بدائع السلك في طبائع الملك** لابن الأزرق (ت ٨٩٦هـ).

□ **القرن العاشر الهجري:**

١ ـ **ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين** للسيوطي (ت ٩١١هـ).

٢ ـ **تحرير السلوك في تدبير الملوك** لابن الأعرج (ت ٩٢٥هـ).

□ **القرن الحادي عشر الهجري:**

١ ـ **النفع الغزير في صلاح السلطان والوزير** للدمنهوري (ت ١١٩٢هـ).

□ **مؤلفات مجهولة الزمن والنسب:**

١ ـ **قانون السياسة ودستور الرياسة**، مجهول المؤلِّف.

٢ ـ **رقائق الحلل في دقائق الحيل**، مجهول المؤلِّف.

لا تتمتع العينة المقروءة بالقيمة النظرية نفسها ولا بدرجة التأثير عينها في سلم إعادة إنتاج هذه النصوص. بل إن بعضها يتضمن فصولاً قصيرة لها علاقة مباشرة بالآداب السلطانية، الأمر الذي يطرح **مبدأ مرونة الأنماط الكتابية**، أنماط الخطاب في الثقافة الإسلامية. كما يطرح مسألة **تداخل الأنماط مع بعضها البعض**، وخاصةً بين الأخلاق والسياسة، التاريخ والسياسة، الأدب والسياسة، الفلسفة والسياسة، الكلام والسياسة.. إلى غير ذلك من الأنماط التي لم تولد في صيغة خطابية محدّدة، بل تناسلت وسط صيغ خطابية متنوعة، وتشبّعت في زمن لاحق بنمطها المستقلّ والخاصّ. وقد يكون بعضها قد ظل يحمل بين ثناياه بقايا أنماط كتابية أخرى..

ففي نصّ العامري **السعادة والإسعاد**، نجد فصلاً في الآداب السلطانية، وفي مصنف **تهذيب الأخلاق** لمسكويه، نقف على مجموعة من الفصول، تتحدث **لغة الخطاب السلطاني**، مثلما نجد أن مصنّفات في الآداب السلطانية تستعيد أقساماً مما هو معروف ومتداول في مصنّفات الأخلاق. ويمكن أن نشير هنا، على سبيل المثال، إلى مصنّف ابن أبي الربيع، ومصنّف الكتاب المجهول **قانون السياسة ودستور الرياسة**. ففي هذين النصّين، على سبيل المثال، فصول تبدو وكأنها مستلّة من مصنفات الأدب الأخلاقي الإسلامي[1].

نستطيع إعادة ترتيب المصنّفات المذكورة بناءً على محتواها، وفي دائرة خطاب الآداب السلطانية، في ستة أبواب، دون أن يعني هذا وجود فجوات عميقة سواء في مستوى البنية

(١) راجع مثلاً نص ابن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق، د. ناجي التكريتي، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٠، ص٩٩ ـ ١٣٦.

النصّية، أو في مستوى المادة المقدّمة داخل هذه المصنّفات. إننا نقوم بهذا الترتيب الجديد لنتمكّن من اقتراب أكثر من نمطيتها النصّية، وسنعمل في سياق لاحق على صياغة حدود بعضها، في إطار **النصوص المُؤسِّسة والمُولِّدة، والنصوص الناسخة والمتولدة**، إلى غير ذلك من المحاولات والتمارين البحثية التي ستتيح لنا، في النهاية، **مقاربة العينة المدروسة من زوايا متعددة**.

أما الأبواب الستة التي سنقترح إعادة تنظيم النصوص في إطارها، بصورة أولية وعامة، فهي:

١ ـ **كتب الرسائل**، وتمثّلها بصورة قوية ومؤسِسَة **رسالة الصحابة** لابن المقفع.

٢ ـ **كتب العهود** ويمثّلها **عهد مروان إلى ابنه**، الذي حرره عبد الحميد الكاتب، **وعهد أردشير** المترجم، والنص المنحول **العهود اليونانية** لأحمد بن يوسف، وهو يضم ثلاثة عهود: عهد الملك، وعهد الوزير، ثم عهد العامي، والعهود الثلاثة موجّهة إلى أبناء من ذَكَرنا، **وعهد المأمون لعلي بن موسى الرضى**.

٣ ـ **كتب المنتخبات**، وندرج في إطارها كتاب **اللؤلؤة في السلطان والمرجانة في مخاطبة الملوك**، **والفريدة في الحروب** لابن عبد ربه، وكتب **السلطان والحرب والسؤدد** لابن قتيبة، ثم كتاب **عين الأدب والسياسة** لابن هذيل، **والتذكرة الحمدونية** لابن حمدون.

٤ ـ **كتب التدبير السياسي**، ويُمثلها **الفخري في الآداب السلطانية** لابن طباطبا، **وتسهيل النظر وتعجيل الظفر** للماوردي.

٥ ـ **كتب نصائح الملوك** ومنها كتاب **التاج في أخلاق الملوك** المنسوب للجاحظ، ونصيحة **الملوك** للماوردي، وسراج **الملوك** للطرطوشي وأدب الملوك للثعالبي.

٦ ـ **كتب آداب الوزارة**، ندرج في إطاره نص **الكتّاب والوزراء** للجهشياري، في قسمه المخصص للوزراء، **وتحفة الوزراء** للثعالبي، **وقوانين الوزارة وسياسة الملك** للماوردي.

إن تراثاً غنياً، من قبيل ما تتضمنه مكتبة السياسة العملية، في الفكر السياسي الإسلامي، يبرز جسامة المهمة التي أمامنا في هذا البحث. فلم تكن مسألة قراءة هذه النصوص وترتيب محتواها، واكتشاف مختلف الأبعاد التي تحيل إليها، أو توحي بها، بالأمر السهل، ولا بالأمر اليسير والهيّن. وقد كانت مقاربتنا تعي، منذ بداياتها، خطورة وصعوبة الإقدام على عمليات البحث في هذا الموضوع.

كان للأبحاث التي سبقتنا في مقاربة جوانب متعددة من التراث السياسي الإسلامي، أو في مقاربة خطاب التدبير السياسي، المتضمن في هذه النصوص[١]، ما ساعدنا على ركوب درب المغامرة، متسلحين بمبدأين كبيرين: **أولهما**، حرصنا على أن تكون مساهمتنا في بحث

---

(١) راجع المدخل العام لهذا الكتاب.

القول السلطاني، في تاريخ الفكر الإسلامي، بمثابة مساهمة تتمّم جهود السابقين، وتضيف إلى أعمالهم، **عملاً يروم تطوير البحث في هذا المجال**؛ **وثانيهما**، اقتناعنا **بلامحدودية التناول العلمي للظواهر المدروسة**، وخاصة عندما يتعلق الأمر **بتاريخ الفكر**[1]. **وتاريخ الفكر السياسي في الإسلام** بالذات.

هناك إطار عام وجَّه منذ المنطلق تفكيرنا في هذا الموضوع. يتعلّق الأمر بنظرتنا إلى هذا الخطاب ضمن إطار **مباحث تاريخ الأفكار السياسية**، وهي مباحث قائمة بذاتها، تهتمّ بتطور العقائد والأفكار والمنظومات النظرية، سواء في مستوى تطورها التاريخي، أو في مستوى أبعادها الأيديولوجية. كما تهتمّ بمقاربة المنتوج الفكري المشترك بين الثقافات والحضارات، لإبراز مستويات التكامل والتشابه، وإشكالات المثاقفة، ضمن أسئلة التاريخ والسياسة، وأسئلة الصراع الحضاري التي ما فتئت تبرز على سطح التاريخ البشري[2].

٢ ـ في التسمية: كُتب النصيحة أم كُتب الآداب السلطانية؟

عندما ندرج مصنفات **كتب النصيحة** (نصائح الملوك) ضمن خانة **خطاب الآداب السلطانية**، فإن الأمر لا يتعلق بتسمية متفق عليها أو تسمية نهائية. **إن التسمية هنا اختيار نفترض مطابقته لمحتوى المسمَّى**، أكثر من غيره، لا أقل ولا أكثر.

ففي التصنيفات الكلاسيكية نعثر على تسميات أخرى، من قبيل **الكتابة الديوانية، نصائح الملوك، كتابة التدبير السياسي، مرايا الأمراء، الأدب السياسي**. وأغلب هذه التسميات، تجد لها مبررات في متون هذه المصنفات، في مقدماتها وخواتمها، أو في صلب متونها.

إن تسمية «**مرايا الأمراء**» تحيل إلى تقليد في الكتابة عرفته الثقافة الإغريقية، وخاصةً في العصر الهلينستي، كما عرفته الثقافتان الفارسية والبيزنطية، وأصبح منذ القرن الثاني للهجرة، جزءاً من مكوّنات الكتابة السياسية في الفكر الإسلامي[3]. لكن محتوى المرايا بما فيها الحكايات الرمزية، التي كانت تُكتب على لسان الحيوان، يرتبط بأدب النصائح والحيل. **فالمرايا هنا تحيل إلى الأوجه المتعددة والمشاهد الممكنة وآليات الانعكاس**. وفي النصوص المكتوبة على لسان الحيوانات يعكس الترميز إرادة بيداغوجية، تتوخى تقريب الفهم، وهي تتجنب المباشَرَة، وتروم تقديم مضمونها بأسلوب تربوي. **فالنصح يكون بالتمثيل التاريخي**

(١) راجع الوضعية الراهنة لأزمة الكتابة في موضوع تاريخ الأفكار السياسية في كتاب Maurice Robin, *Histoire comparative des idées politiques*, op. cit., Tome I, pp. 15- 18.

(٢) *Ibid.*, pp. 6 - 7 - 8.

(٣) Hamid Dlimi, *Ibn Al-Muqaffa, Essai sur la genèse de la science politique musulmanne*, (Thèse pour l'obtention de Doctorat en droit. Université de Paris-x, Nantèrre, Mars, 1990) pp. 92 - 115.

(العبرة والرواية المستخرجة من التاريخ)، **كما يكون بالتمثيل المشخَّص**، بواسطة كائنات غير بشرية (حكايات الحيوانات ترمز إلى مظاهر بشرية). ويميل أغلب المستشرقين وأغلب الباحثين الغربيين، الذين اعتنوا بالفكر السياسي الإسلامي، إلى إطلاق هذ التسمية على الآداب السياسية السلطانية[١].

أما إطلاق تسمية **الكتابة الديوانية**، فإنه يقترن بإنشاء الدواوين، وظهور كاتب الديوان[٢]، الكاتب الذي كانت مهمته الأساسية تتحدد في تحرير كل ما يحتاجه السلطان، وما يقتضيه ويتطلّبه التدبير السياسي اليومي. ومن المعروف تاريخياً أن هذا التقليد لم تعرفه السلطة في الإسلام إلاّ في النصف الثاني من العصر الأموي، مستفيدة في ذلك من تقاليد الممارسة الفارسية في هذا الباب[٣].

إن التزام أمم وشعوب متعددة بالعقيدة الإسلامية، يعني أن المجال السياسي الإسلامي للإمبراطورية الإسلامية الصاعدة أصبح يستوعب **ثقافات وتقاليد جديدة في التدبير السياسي والمجتمعي**. فأصبح الأمر يقتضي إيجاد وحدة ثقافية دينية، مثلما أصبح يتطلّب تقنين التبادل داخل هذه الإمبراطورية الجديدة. وفي هذا السياق تمّ تعريب الدواوين (دواوين الدولة)، فقد اقتضى التوحيد السياسي والديني توحيداً لغوياً كذلك لضبط حركة التوسعات الجديدة ذات الصلة بفعل حركة الغزو والفتح.

وتذكر كتب التاريخ أن كّلاً من عبد الحميد الكاتب وسالم أبي العلاء ثم ابن المقفع، يؤرِّخون **لميلاد كاتب الديوان** في التاريخ السياسي للإسلام، حيث أنجزوا أعمالاً تعبّر عن درجة التطور التي بلغتها الكتابة الديوانية في زمنهم[٤].

لكن الأمر الذي يحتاج إلى التوضيح هنا، هو ضرورة التمييز بين **الكتابة الديوانية**،

---

(١) يقول تشارلز باتروورث، في بحثه «الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي». م. س: «إن الذين يكتبون على هذه الشاكلة (يقصد خطاب الآداب السياسية) وهي ضرب من الكتابة يوصف عامة بكتابة "مرآيا الأمراء"، يقبلون الوضع القائم على أنه مفروغ منه ولا يحتمل تغييراً جذرياً». **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي**، غسان سلامة (وآخرون)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ج١، ص٩٦.

(٢) استعمله عبد المجيد الصغير في أطروحته، **الفكر الأصولي وإشكالية «السلطة العلمية» في الإسلام**، م. س، ص١٠٨ ـ ١١٢.

(٣) Yassinne Essid, *At-Tadbir*, Oikonomia, Ed. T. S., 1993, p. 138.

(٤) راجع مقدمة كتاب إحسان عباس، **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء**، م. س؛ وكذلك دراسة رضوان السيد الهامة بمناسبة تقديمه لهذا الكتاب، وهي بعنوان: «الكاتب والسلطان، دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية»، مجلة **الاجتهاد**، ع٤، صيف ١٩٨٩.

المتعلقة بالسير العادي للسلطة، و**الكتابة السياسية** التي عبَّرت عنها **كتب النصيحة**. صحيح أن **رسالة** عبد الحميد الكاتب إلى الكتّاب، و**العهد** الذي كتبه للخليفة مروان مخاطباً فيه ولده عبيد الله بن مروان، و**رسالة** ابن المقفع إلى الصحابة، تُعدّ من عيون الكتابة السياسية المرتبطة بنمط الآداب السلطانية، إلا أن **الاستواء النصّي** الذي ستتخذه الآداب السلطانية، من خلال صيرورة تشكّلها المتواصل، عبر تاريخ التراث السياسي في الإسلام، سيغيّر نظامها في الكتابة، كما سيغيّر أسلوبها، وطرق ترتيبها للموضوعات المتناولة فيها (المفاصل الكبرى والأبواب والفروع)، من غير أن يغيّر مضمونها العام، ولا نمطيتها الاستدلالية ومرجعيتها. إلا أن كل ذلك لا يجعلنا نقبل التسمية، التي تربط النص المكتوب بالمؤسسة التي تحتضنه (**الديوان**). فالديوان اسم يحيل إلى المؤسسات التي تعمل على **تصريف إدارة الدولة**، حيث ابتدأ العمل منذ عهد عمر بن الخطاب **بديوانَيْ الرسائل والخراج**، ثم تطوّر ليعكس، في نهاية العهد الأموي وبدايات العصر العباسي، متغيّرات السلطة السياسية الإسلامية، عبر مراحل تطوّرها واستفادتها من تجارب الأمم التي سبقتها في مجال التدبير السياسي، وخاصةً بنقلها للنمط الديواني الفارسي، في الصور التي اتخذها زمن الساسانيين (٢٠٠ ـ ٦٣٦م)[١].

ويمكن أن نوضّح هنا، أن **كتّاب الآداب السلطانية** ليسوا من صنف الكتّاب، محرري الرسائل أو نَقَلتها، ولا من موظفي الديوان ذوي التكوين الإداري. وقد تعددت خلفيات تكوينهم، وخلفيات موقفهم السياسي، رغم الوحدة الناظمة لنصوصهم، والهدف المحدد لنمط كتابتهم.

إن ما يؤكّد ما نحن بصدد البرهنة عليه هو أن كثيراً من نصوص هذه الآداب أنجزها مؤرِّخون وقُضاة وفقهاء وفلاسفة، كما أنجز بعضها الأدباء والملوك والوزراء ورجال الدولة[٢]. فلا مجال إذن لربط تسمية تؤرّخ لمهنة محددة بفضاء في الثقافة يتجاوز مجرد التكليف بتحرير رسالة أو نسخ خطاب. فقد ظلّت هذه المهام جزءاً من مهمة الوظيفة الديوانية، أما **كتابة الآداب السلطانية فتحولت إلى تجربة في الثقافة السياسية الإسلامية تتجاوز الإطار الديواني** ذا المهام والوظائف المرسومة سلفاً، لتقدم تجارب الممارسة السياسية

---

(١) من أجل الإطلاع على تطور الأفكار السياسية الفارسية في زمن الإمبراطورية الساسانية يمكن العودة إلى:
Maurice Robin, *Histoire comparative des idées politiques*, op. cit., Tome, 1, pp. 443- 445 - 445
ولمعرفة معطيات حول الكتابة الديوانية، وديوان الإنشاء والمكاتبات، راجع المقدمة التي وضعها الدكتور أيمن فؤاد سيد للرسالتين اللتين حققهما لابن الصيرفي، وهما بعنوان: **القانون في ديوان الرسائل، والإشارة إلى من نال الوزارة**، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٠، ص ٦ ـ ١٠.

(٢) نذكر من كتّاب الآداب السلطانية أردشير، ابن المقفع، الجاحظ، الماوردي، الغزالي، الثعالبي، المرادي، الطرطوشي، ابن رضوان، أبا حمو الزياني وغيرهم، وقد تنوعت مصادر تكوين هؤلاء الكتاب، كما تنوعت اهتماماتهم ومشاربهم الفكرية والعقائدية.

وتصوغ النصائح، وتجمع العبر والمأثورات لتبرير السلطة السائدة، في زمن كتابتها، وتعمل على تعزيز مكانتها وموقعها على رأس الهرم الاجتماعي.

أما تسمية «**نصائح الملوك**»، فقد كان الدافع إليها مرتبطاً بانتشار هذا العنوان أكثر من غيره في المصنفات المؤسّسة لهذا النمط في الكتابة السياسية. نقصد بذلك أن مصنفات متعددة في الآداب السلطانية جاءت عناوينها متضمنة للنصح والموعظة والأدب، من قبيل **التاج في أدب الملوك** للجاحظ، والعناوين التي تلاحقت بعده، مشيرة إلى ما يرادف التاج، أو ما **يعبِّر عن أدب السلوك والنهج والسياسة والتهذيب والتدبير والطبائع**، إلى غير ذلك من المفردات الأسماء، وأسماء الأفعال، التي تشير في معناها العام إلى مقتضيات **التدبير السلطاني**. لكن إطلاق هذه التسمية يستبعد جملة من النصوص تميزت بمميزات النمط المذكور نفسها، في المستوى النصّي، وفي مستوى الغاية والهدف، لكنها وضعت لمصنفاتها عناوين أخرى، لا تشير لا إلى الملك والملوك، ولا إلى النصح والنصيحة، بل استعارت تسميات أخرى لتقريب وتقديم محتوى المكتوب، من قبيل كتاب **عين الأدب والسياسة** لابن هذيل، و**قانون السياسة ودستور الرياسة** لمؤلف مجهول، و**مقامة في السياسة** لابن الخطيب . . . الخ.

وتبدو تسمية «**نصائح الملوك**» كذلك جزئية. فالآداب السلطانية تتجه إلى الملوك والأمراء والوزراء والولاة وغيرهم، ممن يتقلدون مناصب التدبير السياسي في درجاتها المختلفة، إضافة إلى أنها تبرز شحنة أخلاقية لا تعبّر تماماً وكليّة وبصورة دائمة عن محتوى هذه النصوص.

لن ندخل هنا في نقاش يوضح علاقة التسميات المذكورة (نصائح الملوك، الكتابة الديوانية، مرايا الأمراء) بسياق إنشائها التاريخي والمناسباتي، ولا بمرجعياتها المباشرة، بل إننا نعتبر أن التسليم بقبول اصطلاح وتسمية «الآداب السلطانية» يُمكّننا من استيعاب أفضل لمختلف مظاهر هذه الكتابة، كما تبلورت في تاريخ التراث السياسي في الإسلام.

فكلمة **آداب**، تحيل في تسمية «الآداب السلطانية» إلى فضاء في الكتابة أكثر رحابة، وهي بهذا المعنى قريبة مما أشار إليه أحمد أمين عند حديثه عن «أدب الكاتب» و«أدب الكتاب» و«صناعة الإنشاء» في **ضحى الإسلام**، وذلك أثناء توضيحه للسياق الذي كان ينظر فيه الناس - في نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي - إلى الأدب، باعتباره «الأخذ من كل شيء بطرف؛ إنه زمن **البيان والتبيين والكامل وعيون الأخبار، ولباب الآداب**: حكمة بجانبها بيتان من الغزل، إلى نادرة لطيفة، إلى خطبة بليغة، إلى قصص في البخل، إلى أخبار الخوارج»[1].

نستلهم التوضيح الآنف الذكر لنشير إلى أن الآداب السلطانية نشأت ضمن الأفق الثقافي نفسه الذي تبلورت في إطاره النصوص المشار إليها سابقاً. إنها تحيل إلى المعاني والدلالات التي أبرزها أحمد أمين، مع ميل نحو التخصّص، فهي **آداب بالمعنى الوارد أعلاه**

---

(١) أحمد أمين، مقدمة كتاب **العقد الفريد** لابن عبد ربه، ص ز.

لكنها **آداب تتعلق بالمجال السلطاني**، السلطة والدولة، المُلك والسلطان، وتتجه إلى الإحاطة بكل ما يرتبط بهذا المجال من مقتضيات سياسية سواء في مستوى الاختيارات العقائدية، من دون أن يكون ذلك بصورة مباشرة، أو في مستوى تقنيات الممارسة الفعلية بكل أبعادها. كما تشير إلى **فضاء السلطة**، بمختلف الطقوس والعلامات التي ترتبط به.

فعندما يكتب ابن المقفع في مقدمة **كليلة ودمنة**: «والعقل غريزي مطبوع ويتزايد بالتجارب والأدب»[1]، فإن كلمة أدب هنا تعني **الثقافة العامة**، التي تضيف إلى تجارب الإنسان ما يتيح له إمكانية تطوير ذاته. وغالباً ما ترد كلمة **آداب** مشيرة إلى **المعارف العامة**، مقابل معارف الدين والأخلاق، فقد اعتبر الماوردي في **النصيحة** أن ما يدعم الملك هو قواعد الدين والأخلاق والأدب[2].

كان انتقال الخلافة إلى مُلك في العصر الأموي (٤١ ـ ١٣٢هـ/ ٦٦١ ـ ٧٥٠م)، بمثابة إعلان واضح عن الإنقلاب السياسي الأعظم في تاريخ الإسلام. وقد ساهم هذا الانقلاب في تهيئة إمكانيات نشوء وتبلور خطابات سياسية مواكبة له، وذلك بهدف تبرير أعماله، وتزكية استمراره، بل لنقلْ بلورة «الإسمنت» الخطابي، القادر على لحم شوكته، ومنحه كل ما يهبه العزة والتمكين.

الآداب السلطانية، إذن، هي مجموع النصوص التي نشأت في سياق تاريخي سياسي محدد، لإنجاز مهام أيديولوجية مضبوطة، ضمن دائرة الفضاء السياسي الإسلامي، بمختلف الصراعات التي كانت تجري داخله، وتعبّر عن ديناميات التحوّل والتطوّر الجارية فيه.

٣ ـ في النشأة: انقلاب الخلافة إلى مُلك، وميلاد الأدب السلطاني

إن متابعة أصول خطاب ما في تاريخ الفكر ليست مسألة هينة، إضافة إلى أنها قد لا تكون دائماً مفيدة، انطلاقاً من أن تاريخ الأفكار لا يتحدد فقط في اتساقه الزمني، بل إن عوامل أخرى تتحكّم فيه، مما يقلّص من مردودية المتابعة الزمنية لحساب متابعة نصية أو متابعة تاريخية، في المدى البعيد والأبعد. إلا أن الأمر المؤكد هو أن **للأفكار شهادة ميلاد**، تتعلّق بتشكّلها في أثر نصّي محدد، له صانع ومنشىء، وله زمن مؤطر للرسالة التي نشأ من أجلها، وذلك رغم أن التراكم الحاصل في التاريخ يغيّر من دلالة الأصل، **لتتعدّد الأصول وتتناسل**، بالصورة التي تُفقد الأصل كثيراً من أماراته الدالة، لحساب **عملية متواصلة في التشكّل الذي لا نهاية له**.

ولأننا نتجه في بحثنا هنا نحو إضاءة جوانب تتعلّق بمسألة **التأسيس والإنشاء**، فإننا مطالبون رغم كل ذلك، بإنجاز **عملية تَقَصٌ** تجد للآداب السلطانية **نقطة ارتكاز نصيّة**، **مُوَلِّدة للنسخ**

---

(١) ابن المقفع، **كليلة ودمنة**، م. س، ص٣١.

(٢) الماوردي، **نصيحة الملوك**، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦، ص٥١.

والأشباه، حتى عندما تنشأ النسخ في سياق أزمنة متلاحقة، وتتجه إلى إصابة أهداف عينية مختلفة عن الأهداف التي نشأت الأصول استجابة لها، وتعبيراً عن قضاياها واختياراتها.

في الأبحاث والدراسات التي اعتنت بموضوع الآداب السلطانية، هناك إجماع على انتماء هذا النوع من الخطاب إلى تقليد فارسي في الكتابة، تقليد رسّخته الحقبة الساسانية، حيث كانت الكتابة النصحية للملوك جزءاً من الثقافة السياسية في مؤسسة الدولة، وذلك بناءً على اعتقاد يسلّم بأن **الأفكار**، **العظات والمواعظ والحِكَم**، تُساهم في تبرير السلوكات ودعم المواقف ورسم المواثيق والخطط، لحفظ الدولة والمحافظة على القائمين بمهام التدبير فيها.

وبناءً عليه، فإن نصوص **التدبير السياسي** في صيغتها النصحية والنصائحية، تعد نصوصاً فارسية، وقد تمّت ترجمة بعضها كما تمّ تلخيص بعضها الآخر في سياق ملابسات سياسية فكرية تاريخية تتعلّق **بصيرورة الدولة الإسلامية**، ابتداء من نهاية الحكم الأموي وبداية الحكم العباسي. وتحفظ لنا كتب التاريخ الإسلامي شواهد متعددة، تشير إلى هذه النصوص ومختصراتها ومترجميها. كما أن كتب التاريخ ومصنفات الأمثال والمنتخبات تستعيد أجزاء ومقاطع من هذه المصنفات، بالصورة التي ولّدت **عملية مثاقفة** كانت لها نتائجها في سياق تطور الفكر السياسي الإسلامي[(١)].

ولا تغفل الدراسات المهتمّة بتبلور وتطوّر هذا النمط الكتابي في الخطاب السياسي في الإسلام، أهمية المرجعية اليونانية الهيلنستية أيضاً في تطعيم خطاب هذه الآداب بمرجعية ذات أفق فكري مغاير، لكن النصوص المنسوبة إلى هذا التراث، والمنظور إليها كنصوص يونانية، تثير مشاكل أخرى تدعو إلى السؤال حول **اختلاط الأفكار واختلاط مرجعيتها الأصلية** في المثاقفة الإسلامية اليونانية[(٢)].

ويكشف التقصّي التاريخي المتعلق بنشأة النصوص الأولى، المؤسِّسة لخطاب الآداب

---

(١) حول الفكر السياسي في الحقبة الساسانية يمكن مراجعة: Maurice Robin, *Histoire comparative des idées politiques*, Tome I, op. cit., Chapitre I. les Empires perses, pp. 443 - 449؛ أرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ترجمة يحيى الخشاب، مراجعة عبد الوهاب عزام، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧؛ وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان**، بيروت، دار الراشد، ١٩٨٩، الفصل الرابع، ص١٢٩ ـ ١٣٧.

(٢) يستعرض أحمد أمين في **ضحى الإسلام** أهم النصوص الموضوعة والمترجمة في التاريخ والسياسة الفارسية، مما يبرز درجة التلاقح الثقافي الفارسي ـ العربي الإسلامي، الذي عرفه تطور الفكر الإسلامي، ابتداء من القرن الثاني للهجرة. وهو يذكر على سبيل المثال ترجمات ابن المقفع في السياسة والتاريخ: كتاب **أخدا ينامة**، تاريخ ملوك الفرس بتسمية المترجم. وقد ذكر المسعودي أنه كتاب في آلاف الصفحات، وكتاب **تاريخ الفرس**، وقد ترجمه محمد بن الجهم البرمكي، كما ترجم **عهد أردشير**، وكتاب **أدب الحرب**. انظر: **ضحى الإسلام**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط٧، ١٩٦٤، ص ١٧٧ ـ ١٧٩.

السلطانية، في تاريخ الفكر الإسلامي، أن مواكبة فعلية تمّت بين **ميلاد الدولة السلطانية والخطاب السياسي السلطاني**، ممثلاً في مؤلفات وترجمات ابن المقفع الخاصة بِسِيَر ملوك الفرس وتقاليدهم في الحكم[1]، ثم ترجمات **عهد أردشير**، وكتاب **العهود اليونانية**، ثم كتاب **التاج في أخلاق الملوك** المنسوب للجاحظ، ولم يكن في الأمر أي غرابة، وذلك نظراً لطبيعة هذا الخطاب وطبيعة الوظيفة التي أعد لها. صحيح أن معطيات تاريخية أشمل من الزوج سلطة سياسية فعلية/خطاب في التبرير السياسي، هيأت لهذه النشأة شروط تشكّلها النظري السياسي الثقافي الاجتماعي، إلاّ أن النصوص الأولى سواء المترجمة أو الملخّصة أو المؤلّفة والمعدّة بتكليفٍ خاص، أو بهدفٍ تعليمي صرف، تشير بما لا يدع أي مجال للشك إلى نوعية المواكبة الحاصلة بين **الدولة السلطانية**[2] **وخطاب النصائح**، الرامي إلى المساهمة في ترسيخ كيانها، بواسطة لغة ومفاهيم معينة وعن طريق حِكَم وأمثال ومرويات تاريخية وعِبَر بعينها، أي بواسطة كل ما يشكّل التأثيث المتني لمحتوى هذه الكتابة.

وهناك ما يشبه الإجماع بين الدارسين، الذين بحثوا في موضوع الكتابة السياسية في تاريخ الإسلام، على أن الآثار الأولى لهذه الكتابة واكبت نهاية العصر الأموي وبداية العهد العباسي. بل أكثر من ذلك، فإن مهنة الكاتب صاحبت بدورها هذا التحول في التاريخ السياسي الإسلامي، حيث ظهرت **فئة الكتّاب** كفئة ضرورية في العمل السياسي، في مستويات تبدأ بمن كان يقع عليهم الاختيار من الكتّاب لحسن خطهم، إلى كتّاب الدواوين من محرّري المؤسسات السياسية الجديدة (الدواوين)، التي أنشئت لخدمة الدولة الإسلامية في أطوارها الجديدة، إلى محرري العهود والرسائل والمواثيق من كتّاب السلاطين ممن كانوا يمتلكون المعرفة الدينية والخبرة السياسية (ثقافة تاريخية سياسية أدبية فلسفية)، التي تؤهلهم لإنتاج الخطابات التي يحتاجها التدبير السياسي، سواء في مستوى تقنياته التنفيذية، أو في مستوى تصوراته العامة، وطموحاته في الإصلاح والتوجيه، أي في كل ما له علاقة بالشأن السياسي نظراً وممارسة[3].

وقد اعتبر بعض الدارسين أن التدوين في المجال السياسي لم يكن مجرد صدفة، فقد كانت جهود ابن المقفع المنجزة **لعملية التدوين في السياسة**، تعكس «مظهراً من مظاهر استراتيجية عامة، تهدف إلى تأسيس الثقافة في المجتمع الجديد، مجتمع الدولة العباسية، الفارسية ـ العربية على موروث ثقافي، غير الموروث العربي الإسلامي»[4].

نستطيع القول، إذن، إن نشأة الآداب السلطانية ارتبطت بهيمنة العنصر الفارسي التي

---

(١) ابن النديم، **الفهرست**، م. س، ص١٨٩.

(٢) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، م. س، ص٦٩.

(٣) راجع بحث: «سياسة الانتحال، "العهود"»، ضمن كتاب علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسة**، م. س، ص١١٩ ـ ١٣٠.

(٤) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، م. س، ج١، ص١٧٤.

ابتدأت منذ نهاية الدولة الأموية، وبرزت بصورة مكبرة في العصر العباسي الأول (١٣٢ ـ ٢٣٢هـ/ ٧٥٠ ـ ٨٤٧م)، حيث شكلت استعانة الملوك العباسيين بالموالي من الفرس، مناسبة لتغلغل العنصر الفارسي في دواليب الدولة بمختلف مستوياتها. ثم ازداد نفوذهم بنقل السلطة الإسلامية من الشام إلى بغداد، مما ترتب عنه تعاظم هذا النفوذ، وتمظهره في مجالات عدة، حصرها أحمد أمين في العناصر الآتية:

١ ـ إن قصور الخلفاء مليئة بالموالي، يُستخدمون في أعمال شتى، وبيوت الحريم مليئة بالخصيان. وقد أخذ المسلمون ذلك عن البيزنطيين، ولم تكن هذه العادة معروفة عند العرب.

٢ ـ قَصْرُ المراكز الكبيرة كالوزارة على الفرس تقريباً.

٣ ـ نفوذ العادات والتقاليد الفارسية كإحياء يوم النيروز ولبس القلنسوة.

٤ ـ انتشار الثقافة الفارسية[١].

تكشف هذه المظاهر اتساع مجال الحضور الفارسي، المترتب على «**ولاء الاصطناع**»[٢] الجديد في تاريخ الدولة الإسلامية، وهي تؤشر على معطيات لها علاقة **بتحولات المجال السياسي في الإسلام**. إلا أن ما يهمنا منها في سياق بحثنا، هو أن خطاب الآداب السلطانية نشأ استجابة لحاجة تاريخية. إنه لم يعكس **لحظة مثاقفة محايدة**، بل إن نشأته تمت في **إطار وظيفي معين**، يتجلى في: «**التنظير لدولة الإمبراطورية**»[٣].

فقد كانت الثقافة والتقاليد السياسية الفارسية متفوقة على الإرث السياسي الشفوي العربي السابق على الإسلام. ثم إن الانتصار الإسلامي على بلاد فارس، في إطار توسيع الإمبراطورية الإسلامية، أتاح للنخب السياسية الفارسية التي أسلمت فرصة مباهاة المنتصر بما يحفظه تراثها السياسي من آراء وتجارب، **فانطلقت عملية نقل معالم من هذا التراث، لجعلها قاعدة من قواعد تأسيس الخطاب السياسي في الإسلام**.

إن مراجعة مقدمة الجهشياري في **الكتّاب والوزراء**، تكشف ضروب الثقافة السياسية التي أصبحت جزءاً من الفكر السياسي الإسلامي. ففي هذه المقدمة يشير الكاتب بكثير من الإيجاز الموحي إلى دواوين الفرس، وطبقات المجتمع كما تم تصنيفها وتحويلها إلى طبائع ثابتة ونهائية. ثم علاقة الملوك بالكتّاب، مع استعراض متنوع لنماذج من "عهود" ملوك فارس إلى أبنائهم ووزرائهم، إضافة إلى قضايا فرعية تتعلق بالخراج والوصايا، ومقاطع من

(١) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، م.س، ج١، ص٤٣.

(٢) التسمية لابن خلدون، ويقصد بها الولاء القائم على غير صفة الدم.

(٣) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، م. س، الفصل العاشر «الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة»، ص٣٧٢.

الخطب التي ترتبط بمناسبات معينة في التاريخ الفارسي[1].

إن معنى هذا أن النصوص التاريخية والسياسية التي تمّ نقلها بواسطة الترجمة والتلخيص والانتقاء، **رسمت معالم مرجعية نظرية جديدة**، في دائرة تطور الثقافة العربية. فقد وسَّعت معالم الرؤية السياسية، وساهمت بالجدل الحيّ الذي ولدته بقدرتها على التجاوب مع تاريخ الوقائع السلوكية الحاصلة في قلب الدولة الإسلامية، دولة العباسيين بالذات، في تبرير الحاجة إلى هذا النوع من الخطاب، **بنقل نموذج منه أولاً، ثم بإعادة إنتاجه ثانياً في صيغ إدماجية متعددة**، ليشكّل رافداً من أهم روافد السياسي في تاريخ الإسلام.

قد ينشأ في سياق هذا التحليل اعتراض قوي حول علاقة الخطاب السياسي المتضمن في رسالة الإسلام (**القرآن**، الحديث)، بالخطاب السياسي المنقول والوافد، وهو خطاب مؤسَّس على مبادىء تختلف في كثير من صورها عن مبادىء الإسلام. إلا أن الجواب عن هذا السؤال الاعتراضي تقدّمه نصوص هذا التراث في مختلف الصيغ التي اتخذتها، الأمر الذي سنعود للحديث عنه بكثير من التدقيق عندما نتناول بالبحث تنوع نمطية الآداب السلطانية.

يترتب عن كل ما سبق، أن تبلور الكتابة السلطانية في تاريخ الإسلام يعبّر عن صيرورة تاريخية معقدة فعلاً، صيرورة تتجه إلى التفكير في السلطة السياسية **بمنطق يتجاوز مجرد الاجتهاد في تأويل النصوص**، إلى مستوى **إنشاء النصوص، وترجمة البعض منها**، مما توفره تجارب أمم قريبة من بلاد الإسلام، إنْ لم تكن قد أصبحت مسلمة في قلب دار الإسلام الواسعة أو على امتداد تخومها المترامية. هذا دون أن نشير إلى الملابسات السياسية المباشرة التي أثارتها **الشعوبية** في زمن اتسعت فيه جغرافية السلطة الإسلامية، وشملت أمماً غير عربية[2].

إن خطاب الآداب السلطانية يستجيب في نهاية التحليل لغائية محدّدة، تتمثّل في المرمى الذي اتجهت لإصابته وهي تُكْتَب، ثم وهي تستعيد بعضها، في صيغ متعددة. يتعلّق الأمر، كما أوضحنا آنفاً، **بخدمة الدولة السلطانية، تبرير سلطتها، الدفاع عن استمرارها، إنشاء كل ما يُمَكِّنُهَا من الرسوخ والشموخ**، حتى عندما تكون دولة مستبدة طاغية، حيث ظلت هذه الآداب تعمل بواسطة القول، بواسطة الكتابة، على تحويل جبروتها إلى ضرورة لا راد لقضائها.

---

(١) الجهشياري، كتاب **الوزراء والكتّاب**، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٨٠، ص٢ ـ ١١.

(٢) راجع عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبية**، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٠، ص٢٧.

الفصل الثاني

في المرجعية

قدّمنا في الفصل السابق محاولة أولية في تشخيص طبيعة الآداب السلطانية، حاولنا فيها تعيين النصوص موضوع البحث، كما حاولنا تقديم عناصر عامة في تفسير **مسألة النشأة والأصل، الميلاد والتشكّل الأول**. وتوقفنا كذلك عند مسألة **التسمية**، التسميات، فاستعرضنا جملة من المعطيات والعناصر التي تقف وراء ترجيحنا لاسم **الآداب السلطانية** وتفضيله الإجرائي البحثي على باقي الأسماء[1].

وسنحاول في هذا الفصل متابعة رسم حدود هذه الآداب من زاوية أخرى، تتعلّق بمحاولة **تحديد المرجعيات الفكرية** التي انتظمت هذه الآداب في إطارها. نقصد بذلك الخلفيات النظرية المرجعية التي تمّ التفكير انطلاقاً منها في «الأمور السلطانية والسياسات الملوكية» بلغة ابن طباطبا[2].

فقد أشرنا فيما سبق، وبصورة عامة، إلى الإطار التاريخي الذي سمح بتبلور هذا النمط من الكتابة السياسية في نهاية الحكم الأموي وبداية الحكم العباسي. لكن هذا الإطار يخصّ المجرى التاريخي العام، ولا يحدّد المفاصل الكبرى التي يتخذ القول عن طريقها وبواسطتها نظامه النسقي كخطاب يتميّز بطابع خاص. إن المرجعية النظرية التي يعتمدها النصّ في انبنائه النصّي النظري، أي في نسيج عبارته، هي التي تحدد إطاره المرجعي النظري، وترسم آفاق رؤيته وتصوّره للسلطة وللتاريخ، وكذلك للعلاقات المتعددة القائمة بين الحاكمين والمحكومين.

نريد أن نشير هنا إلى أن الطابع المركّب لمفهوم **الإطار التاريخي المرجعي** لا يتحدد **كوقائع تاريخية صرف**، بل إن المعطيات الفكرية المتولدة في التاريخ أيضاً ينبغي أن يُنظر إليها بدورها كحوادث تاريخية. إن الإطار التاريخي أشمل من التاريخ الوقائعي؛ إنه صراع الأفكار والثقافات أيضاً.

---

(١) يستعمل د. رضوان السيد في دراساته وتحقيقاته لنصوص الآداب السلطانية أكثر من تسمية، للإشارة إلى نمط الأدب السياسي السلطاني. ويميل الأستاذ الجابري إلى الإشارة إلى وظيفة هذه الأدبيات، فيتحدث عن الأيديولوجيا السلطانية، وذلك في الفصل المعنون بـ «الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة»، في الجزء الثالث من "نقد العقل العربي"، **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٥٥.

(٢) **الفخري في الآداب السلطانية**، م. س، ص١٣

تتخذ المرجعية الناظمة لهذا الخطاب عدّة مظاهر، فهي تطفو على سطحه في **الملفوظ من العبارات، والحوادث المروية ونظام الاستدلال**. وهي تبرز في **مقدماته النظرية العامة**، كما تتمثّل في **الموجّهات** التي تُرتِّب نظام القول فيه، وتحيل إليها أسماء الأعلام الواردة في النصّ، والنصوص الموظّفة في الاستشهاد. كما تتحدّد بصورة غير مباشرة في كل ما يتمّ السكوت عنه، إلى غير ذلك مما يُعتبر علامات دالة على الأثر المرجعي في صوره المتعددة[1].

واضح من سياق ما سبق أن الإطار المرجعي الذي نروم تقديمه يتعلّق بما هو نصّي، بما هو مكتوب ومنقول ومروي. وهو أيضاً يحيل إلى ما يتجاوز النص، ويشير إلى تجربة وتاريخ في الممارسة، أي إلى تقاليد ومعطيات ترسّخت في التاريخ بفعل الممارسة الإنسانية. وهو ما ينقل موضوع المرجعية النظرية إلى الإطار المؤسّس لها، إلى مجال التاريخ الذي تشكّلت في صلبه، وعبّرت عن تجربته، حيث يتحوّل الإطار المرجعي، كما أوضحنا آنفاً، إلى إطار تاريخي بالمعنى العام لهذه الكلمة. وهنا تتكامل المعطيات التي أوضحناها في الفصل السابق بمناسبة حديثنا عن ملابسات النشأة، مع المعطيات التي سنحاول بناءها الآن ونحن نفكّر في **النواظم النظرية النصّية** التي سمحت بنشأة وتبلور الآداب السلطانية.

ثلاث لحظات أساسية في أصول الكتابة السلطانية في تاريخ الإسلام، تمّ انطلاقاً منها وفي إطارها إنتاج هذا الخطاب في الثقافة السياسية الإسلامية. يتعلّق الأمر بما يلي:

١) **لحظة ابن المقفع**، وتشمل الخطابات المقفعية في التاريخ السياسي الفارسي، وفي الكتابة النصحية والرمزية والرسائل. وهي تحيل أيضاً إلى الآثار الفارسية ممثلة في **عهد أردشير**، ومنتخبات عهود وأدبيات ملوك الفرس في طبيعة السلطة، ومراتب المجتمع، وغايات الملك. وهي لحظة تستوعب كذلك النصّ المنسوب للجاحظ، **التاج في أخلاق الملوك**، باعتباره أيضاً من النصوص المرجعية المولّدة للآداب السلطانية.

٢) **لحظة الآثار اليونانية المنحولة**، وهي لحظة ملتبسة ومولّدة لآثار عديدة في نظام الكتابة السياسية الإسلامية. وفي إطارها نعثر على **العهود اليونانية** المنسوب لأفلاطون، وكتاب **السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة**، المعروف **بسر الأسرار** والمنسوب إلى أرسطو.

٣) **المرجعية المركّبة والجامعة**، وهي مرجعية تتجه إلى تركيب مظان المرجعيات الآنفة الذكر، محاولة مزجها بمأثور التاريخ الإسلامي، نظراً وتجربة، من دون مراعاة الاختلافات القائمة بين مصادر النصوص، ومن دون الاهتمام بالتناقضات القائمة بين

(١) سنعود في الفصل الثالث من هذا الباب إلى توضيح طبيعة النسيج الكتابي في الآداب السلطانية.

التصور الفارسي والتصور اليوناني للسلطة، والتناقضات القائمة أيضاً بين التصورين المذكورين والتصور الإسلامي للسلطة كما بلورته نصوص الفكر السياسي الإسلامي الفقهي منه على وجه الخصوص، وكما مارسته السلطة الفعلية في التاريخ الأول للإسلام.

إن هذه اللحظات التأسيسية الثلاث تشكّل بصورة منفردة، وبصور مركبة ومجتمعة، نظام الخطاب السياسي السلطاني في تاريخ الإسلام. وقد تبيّنا في عينة النصوص التي درسناها في هذا الكتاب، مختلف أشكال الحضور التي اتخذتها المرجعيات المذكورة فيها. وسنحاول إعادة ترتيبها في عملية تشخيص ثانية، على ضوء النظام المعرفي الآنف الذكر، بعد أن نقدّم جملة من التوضيحات التحليلية حول كل لحظة على حدة.

١ ـ لحظة ابن المقفع: المثاقفة العربية ـ الفارسية في الكتابة السياسية:

تحيل لحظة ابن المقفع (١٠٩ ـ ١٤٥هـ) إلى أمرين اثنين مترابطين: إنها تحيل من جهة إلى شخصية وفكر ابن المقفع، وهو من أعلام الفكر الإسلامي الأوائل. كما تحيل من جهة ثانية إلى توجّهٍ في الثقافة الإسلامية يُشير إلى انتقال الإرث السياسي الفارسي إلى فضائها[١].

فقد شهد النصف الثاني من العصر الأموي حركة ثقافية متعددة المصادر والأهداف. يتعلّق الأمر باتجاهين رئيسيين: **اتجاه يتوخى نقل وترجمة التراث الفارسي** وتعميم معطياته في الآداب الإسلامية، **واتجاه ثان يعمل على نقل الإرث اليوناني إلى مجال الثقافة الإسلامية.** وقد ترتب عن هذه الحركية الفكرية انتشارٌ كبيرٌ للأدبيات السياسية الفارسية في الخطاب السياسي العربي. كما نتج عنها نقلُ كثير من المصنّفات الفلسفية والعلمية اليونانية إلى اللغة العربية، مما كان له أثر بارز في الثقافة العلمية العربية وفي مجال النظر الفلسفي[٢].

تندرج اللحظة المقفعية ضمن الأفق الآنف الذكر. بل إنها، كما أشرنا سابقاً، لعبت أكثر من دور داخل هذا الأفق. فقد كانت شخصية ابن المقفع تتميّز بمزايا متعددة؛ فهو الكاتب والمترجم، وهو اللسان المعبّر عن مخاضات في الفكر، وتحوّلات في السياسة. وقد جمعت شخصيته كل ما ذكرنا، وشكّلت تجربته في الحياة وفي الموت عنواناً لمسار معقّد في تاريخ تطوّر الثقافة الإسلامية[٣].

نحن نعتبره في هذا العمل مرجعاً، لأن النصوص التي أنتجها والإطار التاريخي الذي أنتجت فيه، والمحتوى المتضمن فيها، وشكل كتابتها، كلها عناصر تؤهله ليحتلّ المكانة الرمزية المرجعية التي نحن بصدد بنائها، وذلك بالإشارة إلى جوانب من أبعادها المختلفة.

---

(١) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، م.س، ص٦٩ .

(٢) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، م. س، ج١، ص٤٩، وص١٦٢.

(٣) Hamid Dlimi, *Ibn Al-Muqaffa*, op. cit.

هناك مصادرة كبرى يستند إليها الإرث المقفعي في المجال السياسي. فقد انطلق الرجل من **مبدأ تماثل التجربة التاريخية للمجتمعات البشرية**، كما سلّم بفقر الإرث السياسي العربي والعربي الإسلامي، أي الإرث السابق على ظهور الإسلام، والفكر الذي واكب رسالة الإسلام في عهد الخلفاء الراشدين (١١ ـ ٤٠هـ)، وبدايات الدولة الأموية (٤٠هـ). وفي الوقت نفسه، كان يعتبر أن تجربة المُلك الفارسية تتوفر على معطيات فائقة الأهمية. وبما أن البشر في التاريخ يصنعون أقدارهم بكثير من التشابه، فهم مُطالبون باستيعاب آثار الآخرين، ليستعينوا بها على كل ما يُمكن أن يساعدهم على امتلاك القوة والعظمة والمجد.

هذه المصادرة الفلسفية التي تقع خلف مشروع ابن المقفع السياسي، لم تكن مصادرة مجردة، أو مبدأ بلا موقع في الواقع وفي التاريخ. بل إنها واكبت تحولاً سياسياً هاماً في التجربة السياسية الإسلامية، نقصد بذلك لحظة الاتجاه نحو إنجاز قطيعة مع «تنظيمات الخلافة» لمصلحة الدولة الملكية، القادرة على استيعاب مختلف تجارب الأمم التي أصبحت جزءاً من الإمبراطورية الإسلامية، لحظة انتصار العباسيين على الأمويين (١٣٢هـ)[١].

نعثر على المصادرة المذكورة في الآثار المقفعية. إننا نواجهها في **جهد الترجمة والتعريب والتلخيص والتجميع والتأليف**، وهي كلها سمات مطابقة لهذا الأثر؛ إنها السمات التي ستطبعه وتحدّد نمط مرجعيته، والتي ستتناسل لاحقاً في النصوص التي سارت على طريقته في الكتابة، والتزمت مبادئه وأصول تفكيره في النظر السياسي. فقد ترجم ابن المقفع كتباً في التاريخ الفارسي تتعلق بالذات بتاريخ الملوك، كما ترجم **كليلة ودمنة**، ووضع مصنّفات بعضها جامع لمنتخبات في الآداب السياسية والأخلاقية، وبعضها الآخر يتجه إلى مباشرة التفكير في شؤون عملية، لها علاقة بالدولة التي عاصر[٢].

في مجمل نصوصه **رسالة الصحابة، والأدب الصغير، والأدب الكبير**، والحِكَم والأمثال المتفرقة، **يحضر الهاجس السياسي الأخلاقي الإصلاحي التعليمي**، بصورة مركّبة. ولعل نص **رسالة الصحابة** وحده هو الذي يحيل إلى قضايا التدبير السياسي والسياسة العملية، من دون استحضار قوي للمعيار الأخلاقي. أما باقي النصوص الأخرى، سواء المترجمة أو المؤلفة أو المختارة، فإن **طابعها التربوي والأخلاقي** بارز[٣].

---

(١) تتضح هذه المسألة في قراءة الجابري لنص ابن المقفع **رسالة الصحابة** حيث أوضح علاقتها بطموحات واختيارات أبي جعفر المنصور السياسية. **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٧٢ ـ ٣٨٣.

ويمكن أيضاً مراجعة مقالة رضوان السيد: «الكاتب والسلطان: دراسة في نشوء كاتب الديوان في الدولة الإسلامية»، مجلة **الاجتهاد**، ع٤، ١٩٨٩، ص١٣.

(٢) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، م. س، ص٣٥٠ ـ ٣٥١.

(٣) أنجزت قراءات هامة لـ **رسالة الصحابة**، نذكر منها:

إن ميزة المرجعية المقفعية تكمن في تنوّعها، كما تكمن في إحالاتها إلى التراث السياسي الفارسي والهندي(١).

لن نقف هنا، ونحن بصدد رسم الملامح العامة للمرجعية الفارسية في الآداب السلطانية، لنفصّل القول فيها وبصورة تحليلية، بل إننا سنقوم بعملية تركيب لأهمّ العناصر المحدّدة لها في المجال السياسي، لنتمكن من معاينة التأثير الكبير الذي مارسته هذه المرجعية في الأدبيات السلطانية(٢).

وهناك نصّ فارسي مركزي ساهم بدوره في تتميم مترجمات ومؤلفات ابن المقفع، يتعلّق الأمر بنصّ **عهد أردشير** إلى ابنه(٣). وقد عرف هذا النص في وقت متأخر مقارنة مع نصوص ابن المقفع المترجمة والموضوعة، ويدلّ حضوره المتواتر في الأدبيات السلطانية على مكانته المرجعية في تلوين صور الآداب الملوكية بكثير من المعطيات النصّية المنقولة عنه(٤).

إضافة إلى ذلك، فإن كتب التاريخ التي اعتمدت ترجمات ابن المقفع، ساهمت بدورها في توسيع دائرة العناية بالأثر الفارسي، وتلوينه بمتطلبات الظرفية الصراعية في لحظة اتساع وتطوّر المشروع السياسي الديني الإسلامي. نقصد بذلك استعماله في الصراع الأيديولوجي السائد في زمن تأسيس الدولة العباسية، وزمن توطيد ملوكها لدعائم حكمهم، وفي الأزمنة التي تلاحقت حيث ساهم تطوّر الفكر الإسلامي، في مختلف أصعدة المعرفة، على إنجاز عملية استيعاب معينة للنموذج الثقافي السياسي الفارسي(٥).

يمكن أن نضيف إلى كل ما سبق، نص **التاج في أخلاق الملوك** المنسوب للجاحظ.

= - قراءة أحمد أمين، في **ضحى الإسلام**، م. س، ج١، ص٢٠٥ - ٢١٦.
- قراءة الجابري، في **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٧٢ - ٣٨٣.
-Yassine Essid, *At- Tadbir*, op, cit., IV, pp. 128- 135.
- قراءة علي أومليل، في كتابه **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، م. س، ص٦٢ - ٧٢.
- قراءة عبد المجيد الصغير، في كتابه، **الفكر الأصولي وإشكالية «السلطة العلمية» في الإسلام**، م. س، ص١٣٣ - ١٤٧.

(١) Hamid Dlimi, *Ibn Al-Muqaffa*, op. cit.

(٢) راجع افتتاحية رضوان السيد لمجلة **الاجتهاد**، وهي بعنوان: «مسألة العلاقة بين الثقافة والسلطة في المجال الحضاري العربي الإسلامي»، ع٤ (١٩٨٩)، ص١٠ - ١١؛ وراجع أيضاً مجلة **الاجتهاد**، عدد ٢٦/٢٧ (١٩٩٤)، ص١٨٥.

(٣) **عهد أردشير**، م. س.

(٤) يوضح رضوان السيد طبيعة الحضور الذي مارسه نص **كليلة ودمنة** في أدبيات السياسة الإسلامية في الفقرة الخامسة من مقالته، «الكتاب والسلطان»، **مجلة الاجتهاد**، ع٤ (١٩٨٩)، ص٣٣ - ٤٦.

(٥) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك**، بيروت، دار الفارس الحديث (د. ت)، ص٥٧ وص٩١.

فقد اتخذ بدوره صبغة مرجعية ملحوظة في الأدبيات السلطانية، وشكّل بنمطيته في الكتابة والتبويب، وبمروياته وعبره، مادة مرجعية فاعلة في تلافيف النصوص التي جاءت بعده في تاريخ تطور الأدبيات السلطانية.

نستطيع تعيين المفاصل الكبرى للمرجعية الفارسية المقفعية بالدرجة الأولى وعلى سبيل التمثيل، رغم انسحاب أجزاء منها على معظم معطيات المرجعية السياسية الفارسية، في العناصر الكبرى الآتية:

١ ـ لا تتضمن آثار ابن المقفع المؤلّفة والمترجمة، نظرية محددة ومباشرة في السلطة والمُلك. فلم يكن ابن المقفع في الآثار التي خلّف معنياً ببناء المفاهيم، وتركيب نظرية فلسفية في السياسة. **لقد تميزت أفكاره في هذا المجال بالطابع العيني المباشر والهادف إلى توجيه العمل السياسي**؛ نحن نشير هنا إلى خطابه في **رسالة الصحابة**.

٢ ـ لا تحيل كتاباته إلى مرجعية دينية، كما هو الحال في الكتابات السياسية الإسلامية الفقهية، حيث تحضر الرموز والشواهد الدينية كنماذج صالحة للاقتداء. إن النموذج المحتذى في نصوصه هو الحكماء وملوك الفرس، **أردشير** و**أنوشروان** و**سابور**.. وغيرهم. كما أن الدين عندما يحضر في نصوصه، لا يحيل بالضرورة إلى الإسلام. ويمكن اعتبار نصّ **الأدب الكبير** بمروياته وحِكمه، بمثابة النصّ المعبّر عن روح الأخلاق السياسية المقفعية.

٣ ـ يتم التركيز في كتاباته على موضوع مؤسسات الدولة والمجتمع، والآليات التي تسمح بمأسسة الدولة والمجتمع. وتقدم **رسالة الصحابة** معطيات في هذا الباب[١].

٤ ـ يرد مفهوم **الدولة**، **المُلك**، في نصوص ابن المقفع، باعتباره صورة مشخصة، **قوة زمانية**، **وسيلة للسيطرة**. ويقوم ابن المقفع بتجسيد مفهومها كذلك في **الجيش** والمالية و**الشريعة**.

٥ ـ الدولة مستقلّة عن الشريعة، بل إنها المرتّبة والمنظِّمة للمؤسسات التي ترعى حرمة الشريعة، وذلك خلافاً لما بلورته الخطابات السياسية الفقهية[٢].

إن النموذج الذي يختفي وراء هذا التصور السياسي، هو نموذج **الدولة الساسانية**[٣]،

---

(١) راجع الهامش رقم (٣)، ص٦٤ ـ ٦٥.

(٢) نقرأ في **عهد أردشير**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٦٧، ما يلي: «واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسر ورئيس في الملك معلن، في مملكة واحدة قط، إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أس والملك عماد، وصاحب الأس أولى بجميع البنيان من صاحب العماد»، ص٥٤.

(٣) حول النظم الفارسية الساسانية، يمكن مراجعة كتاب آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، م. س، ص٣٧. وكذلك الفصول الأولى من كتاب الجهشياري **الكتّاب والوزراء**، م. س. كما يمكن =

حيث تلعب الدولة دوراً تنظيمياً تدبيرياً، بواسطة **جيش نظامي محترف**، غير قبلي، وبواسطة **حكومة يقودها وزير يعيّنه الملك**. ويمكن أن نلاحظ هنا أن الدولة الساسانية تحيل في نصوصه إلى النموذج الهندي في ممارسة السلطة حيث **تقوم الدولة بتنظيم الثروة وحماية الأمن**.

لا تتحدّد مرجعية ابن المقفع الفارسية في نصوصه (المترجمة والمؤلّفة، ونصوص المنتخبات والمختارات)، بل في نمط العلاقة التي رسمها في حياته مع السلطة، سواء من خلال الوظائف التي مارسها في دواوين الحكام، أو النهاية الملتبسة التي أودت بحياته[1]. ففي مجمل آثاره نشاهد تأسيساً لنمط جديد في العلاقة بين الكتّاب والملوك. كما نشاهد تبلور نمط في الكتابة السياسية يعنى بالإصلاح والتوجيه، ويروم المساهمة في العمل السياسي بواسطة القلم، أي عن طريق الكتابة الملتزمة بمنظور معيّن لطبيعة الحكم ونظام السلطة. وهو منظور تعمل المرجعية المذكورة على تأسيسه بأساليب مختلفة، بهدف إصابة غايات محددة، تتمثّل أولاً وقبل كل شيء في **تأسيس شرعية الدولة القائمة**، حتى عندما تكون دولة غلبة وطغيان.

تضمّنت العناصر التي ذكرنا أهمّ وأبرز مبادىء المرجعية الفارسية، كما بلورتها آثار ابن المقفع، ومَنْ نسج على منواله، واستعاد ترجماته ومختاراته، في الحكمة السياسية والعبرة التاريخية. فقد ظلّت نصوص ابن المقفع عبر تاريخ السياسة في الإسلام نصوصاً مُولّدة وفاعلة في محتوى السياسة العملية والنظرية.

إن هذه المرجعية تشير إلى أفق في الفكر، شكّل موجّهاً أساسياً في الكتابة السياسية الإسلامية. صحيح أنها تحيل إلى مرجعية تجربة معيّنة في السياسة: تقاليد في الحكم، أفعال في التاريخ، عِبَر ومرويات، تجارب وحكم (تجربة الحكم الساساني على وجه الخصوص). إلا أن هذه المعطيات، تتخذ طابعاً نصّياً محدداً، تقف وراء مقطوعاته النصية **فلسفة غير معلنة في النظر إلى الإنسان والمجتمع والطبيعة**، الأمر الذي سنقف على بعض ملامحه بتدقيق في الباب الثاني من هذا الكتاب.

٢ ـ المرجعية اليونانية/ النصّ المنحول:

لن نستعرض هنا علاقة الثقافة اليونانية بالمجال الثقافي الإسلامي. فهذا موضوع وإنْ كان يرتبط في بعض جوانبه بما نحن بصدده، فإنه يتجاوزه كثيراً. إن غايتنا محددة ومضبوطة، وهي تتعلّق بمحاولة صياغة **نموذج المرجعية السياسية الإغريقية**، كما تمثّلتها

= مراجعة الفصل المخصص للفكر السياسي الفارسي في كتاب: Maurice Robin, *Histoire comparative des idées politiques*, op. cit., pp. 473- 449.

(١) الجهشياري، **الكتّاب والوزراء**، م. س، ص١٠٧؛ د. عبد الرحمن بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠، ص٤٠.

واستوعبتها الثقافة السياسية الإسلامية، وفي إطار نمط محدد من هذه الثقافة، هو نمط الآداب السلطانية.

إننا نقوم بحصر هذا الموضوع، لأنّنا نعرف أن مظاهر الفكر اليوناني، في فضاء الفكر الإسلامي، شملت مجالات واسعة، وأثرت في كثير من أنظمة القول في الفكر الإسلامي. كما أن التراث السياسي الأخلاقي اليوناني شكّل مرجعية لأكثر من نمط في الفكر السياسي الإسلامي. فقد تأثرت به بصورة معلنة وواضحة نصوص الفلسفة السياسية المدنية، كما استعمل الفقهاء جوانب من الأخلاق السياسية في مدوناتهم الفقهية، على سبيل الاستدلال والتمثيل، وفي سياق **الدفاع على كونية وعمومية رسالة الإسلام**، وذلك رغم الاختلافات المتعددة والتناقضات الكثيرة التي يطرحها موضوع حضور العقل اليوناني في الثقافة الإسلامية[١].

ولا بد من الإشارة، هنا أيضاً، إلى احتراز منهجي آخر يتعلّق باتساع مجال الفكر اليوناني، سواء في مستوى الفكر الخالص، بمختلف منتوجاته، أو في مستوى المدى الزمني حيث يشغل الفكر الإغريقي عمقاً تاريخياً، يمتد ما يزيد على ثمانية قرون، أي من القرن السادس قبل الميلاد، حيث بدأت الملامح الأولى لتشكّل العقلانية اليونانية، إلى القرن الثاني الميلادي وهو زمن اختلاط وتداخل معطيات العصر الهلينستي بالثقافة الرومانية، مما نجد آثاره ماثلة في كثير من معطيات الثقافة الإسلامية المرتبطة بصورة أو بأخرى بالمرجعية الإغريقية[٢].

إننا نتجه بالذات إلى مقاربة بعض الأصول اليونانية في ترجماتها العربية التي تمّت في الأغلب الأعم انطلاقاً من اللغة السريانية، ونُسبت لأفلاطون وأرسطو وغيرهما من حكماء وفلاسفة اليونان، رغم أنه من الثابت اليوم عدم وجود أي علاقة بين هذه النصوص الأصول وبين الأصول الأفلاطونية الأرسطية، كما حفظها تاريخ الفلسفة.

يتعلّق الأمر بنصّين يمتلكان حضوراً واسعاً في نصوص الآداب السلطانية، وهما كتاب **العهود اليونانية**، المستخرج من كتاب **السياسة** لأفلاطون مع بعض الإضافات، وهو من تأليف أحمد بن يوسف بن إبراهيم.

وهذا النصّ في حقيقته ترجمة لثلاثة عهود: عهد الملك، وعهد الوزير وعهد العامي. أما العهد الأول فقد نُسب إلى أدريانوس، الذي يزعم واضع ومترجم الكتاب، أنه ملك يوناني؛ وأما الثاني فهو من وزير إلى ابنه؛ والثالث من تاجر كبير إلى ابنه. والمحصلة العامة لكتاب **العهود** هي: **ثلاث مراتب سياسية اجتماعية، وثلاثة عهود.**

أما النص الثاني فهو كتاب **السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة**، المعروف بـ سرّ

---

(١) راجع الدراسات التي جمعها عبد الرحمن بدوي وترجمها في مصنفه، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، القاهرة، دار النهضة، ١٩٦٥.

(٢) في موضوع العقلانية اليونانية يمكن العودة إلى عمل: Vernant (J. P.), *Entre Mythe et politique*, Paris Seuil, 1996, pp. 229 - 356.

الأسرار. وقد نسبه مترجمه يوحنا بن البطريق إلى أرسطو[١]، وإنْ كان الباحثون في الآداب السريانية، كما يورد ذلك محقّق الكتاب عبد الرحمن بدوي، يعتقدون بوجود أصل سرياني مفقود لهذا النص. ذلك أن مترجمه يُعلن صراحة أنه ترجمه من «اللسان اليوناني إلى اللسان الرومي، إلى اللسان العربي»[٢]. وتتضمن المخطوطة ثلاث مقالات، الأولى في **أصناف الملك**؛ والثانية في **حال الملك وهيئته**؛ والثالثة **في صورة العدل**.

يُجمع المهتمون بموضوع أثر الفكر السياسي اليوناني في الخطاب السياسي السلطاني في الإسلام على أن لهذا المرجع علاقة بملابسات الصراع الثقافي الذي كان قائماً في نهاية العصر الأموي وبدايات العصر العباسي، بين المناصرين للثقافة الفارسية وبين المعتمدين على بعض مصادر الفكر اليوناني والثقافة اليونانية. إلا أن هذه المسألة في نظرنا، الصراع السياسي الذي يتخذ مظهراً ثقافياً، لا ترتبط بالدرجة الأولى بحيثيات هذا الخلاف. فقد كان الانفتاح على ثقافات الأمم المجاورة يُعدّ جزءاً من مشروع أكبر يتعلّق بإنجاز مثاقفة تُمكِّن المشروع السياسي والحضاري الإسلامي من توطيد دعائمه بمختلف الوسائل والطرق، ومن بينها الاستفادة من مختلف المرجعيات المتاحة.

إن الإشكال الذي يُطرح هنا هو محتوى المرجعية اليونانية في علاقتها بالمرجعية السابقة الذكر، مرجعية ابن المقفع والثقافة السياسية الفارسية.

ففي كتاب **العهود اليونانية** نعثر، كما بيّنا آنفاً، على ثلاثة عهود: عهد الملك إلى ابنه، وعهد الوزير إلى ولده، ثم عهد العامي إلى ابنه. وفي كل عهد من هذه العهود نكون أمام جملة من الوصايا والنصائح مكتوبة بأسلوب آداب الحكمة، العبارة البليغة الموجزة، العبارة التي تشير وتوحي أكثر مما تقرّر وتعلن.

إن هذا الشكل في بناء النصّ السياسي، سيظلّ حاضراً في كثير من النصوص التي ستنشأ لاحقاً في تاريخ الأدبيات السلطانية.

أما محتوى العهود، فإنه يتنوّع من عهد لآخر. ففي العهد الأول الموجّه من الملك إلى ابنه، نجد موضوعات الوصايا تتعلق بالرعية والوزير والحاجب، كما تتعلق بالولد والخدم، وتهتمّ بالعدل والنزاهة وحُسن التدبير، مع وصايا أخرى موضوعها الجُند، وما يستقيم به أمر الخراج.

---

(١) قام الدكتور عبد الرحمن بدوي بنشر نص **سر الأسرار والعهود اليونانية**، في كتاب بعنوان: **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، القاهرة، مطبعة دار الكتب، ١٩٥٤. وهي توجد أيضاً في طبعات مستقلة، من بينها كتاب **الفلسفة السياسية عند العرب** لأحمد بن الداية، وهو من تقديم وتحقيق عمر المالكي، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع (د. ت). وهناك طبعتان اثنتان أيضاً لكتاب **سر الأسرار**، أولاهما منسوبة لإخوان الصفا، وهي من تحقيق أحمد التريكي، بيروت، دار الكلمة، ١٩٨٣، وثانيتهما، من تحقيق سامي سلمان الأعور، بيروت، دار الكتب للجميع، ١٩٨٦.

(٢) عبد الرحمن بدوي، **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، م. س، ص٦٩.

وهنا نتبيّن أن خطاطة هذا العهد تُعدّ نموذجية. فهي تنتقل من موضوع الحياة الخاصة للملك، الولد والخدم، إلى موضوع المقرّبين من الملك، الوزير والجند والحاجب، إلى مسألة تدبير الأموال وحفظها. ولعل نصوص الآداب السلطانية في الأغلب الأعمّ لا تتجاوز المحاور المذكورة، رغم أنها تقدّم معطيات متعددة في محتواها ومضمونها[١].

في عهد الوزير إلى ولده تتغير زاوية النظر. ورغم أن العهد موجّه من الوزير إلى ولده، فإن الملك والمؤسسة الملكية يظلان حاضرين في موضوع هذا العهد، مما يبرز **مركزية السلطة وهيمنة المنظور الملكي** على كل مجالات الشأن السياسي.

يتضمن العهد توصيفات تشير إلى أخلاق الملوك التي يحتاج الوزراء إلى معرفتها، ثم علاقة الوزير مع الملك، ومع خاصّة الملك، إلى غير ذلك مما له علاقة مباشرة بالملك، باعتباره البؤرة الناظمة لموضوع السلطة والحكم[٢].

وفي العهد الثالث، نعثر على تعيين دقيق للعامة. فقد أوضح العهد أنهم ثلاثة أصناف: من يخدم الملك بماله، ومن يخدمه بصنعته، ثم من يخدمه بخبرته. ويستعرض النص أمثلة من كل فئة وصنف، ليؤكد على **أهمية أخلاق الطاعة والخضوع** الضرورية للعامة[٣].

ومرة أخرى، نستطيع أن نلاحظ عودة العهد الثالث إلى موضوع الملك. فالعامة يتعينون بنوعية علاقتهم بخدمة الملك، وخدمة دولة السلطان، حيث تكون الخدمة بالمال والحرفة وفنون الخبرة اللازمة للاستقرار والازدهار المجتمعي.

أما نص **سر الأسرار**، فإن تبويبه يشير إلى الموضوعات الآتية:

- في أصناف الملك؛
- في حال الملك وهيئته؛
- في صورة العدل؛
- في الوزراء، عددهم، ووجه سياستهم.

أما مقالاته المتبقية من الخامسة إلى العاشرة، فتهتم بموضوعات جزئية تتعلّق بسجلات الوزراء وأسفارهم، ومسألة الخراج، وسياسة القواد، ثم سياسة الحروب.

في المقالة الثانية التي تعالج حال الملك وهيئته، نلج الفضاء الملكي لنقرأ نصائح وتوجيهات تتعلّق بالكلام عن أجزاء الجسم، وعن الأغذية والحمام والأدوية، مع باب مختصر في علم الفراسة. وفي كل هذه الأبواب، تَرِدُ الحكم والأمثال والمرويات، موضِّحة طبيعة المؤسسة الملكية، ومشيرة إلى أبهة الملك في أبهى صورها[٤].

---

(١) العهد الأول، ص٦ - ٤٠.
(٢) العهد الثاني، ص٤٢ - ٥٤.
(٣) العهد الثالث، ص٥٥ - ٦٤.
(٤) في حال الملك وهيئته، ص٧٧ - ١١٧.

لا بد من الاستنتاج هنا، أن هذه المرجعية قريبة من المرجعية الفارسية، ليس في هيكلها النصّي فقط، بل في روحها أيضاً، وفي نظرتها إلى الملك وإلى العامة، وفي سكوتها على أسئلة الشرعية السياسية، وكذلك في دفاعها عن كل ما هو قائم، وتبريرها لضرورة استمراره مخافة أن يهتز المجتمع أو يضطرب. إنها نصوصٌ لا تخفي ولاءها للمؤسسة الملكية، ولا دفاعها عن نموذج في الحكم محدّدٍ في النظام الملكي المطلق، حيثُ المَلِك في مركز المجتمع، وحيث تتجه كل فئات المجتمع للتسليم له بالسؤدد.

لا يعني هذا أن نصوص الآداب لم تستوعب عناصر من المرجعية اليونانية الصحيحة، فقد كانت بعض نصوص السياسة اليونانية الكبيرة معروفة في الثقافة الإسلامية، نقصد بذلك محاورة **الجمهورية والنواميس**، وكتب أرسطو **الأخلاق إلى نيقوماخوس** وكتاب **السياسة**. وفي **مختار الحكم ومحاسن الكلم** كما في كتاب **الفهرست**،[1] على سبيل المثال، عينة من النصوص التي كانت متواترة ومعروفة في الأوساط العالمة في المحيط الثقافي الإسلامي، وذلك من دون أن نتحدث عن أنماط حضور هذه النصوص في الفلسفة الإسلامية. ونستطيع معاينة هذه المرجعية في صورتها غير المنحولة في القسم الأخلاقي في **تسهيل النظر** للماوردي، كما نجد بعض معطياتها الأرسطية في كتاب **قانون السياسة ودستور الرياسة** لمؤلف مجهول، وكذلك في الجزء المتعلق بالسياسة المُسْتَل من كتاب **الخراج وصناعة الكتابة** لقدامة بن جعفر. ففي هذه النصوص تحضر الشواهد الفلسفية السياسية والأخلاقية اليونانية المؤكَّدة الصلة بالتراث الإغريقي[2]، هذا من دون أن ننسى الإشارة إلى عمليات التبيئة التي كانت تقوم بها هذه النصوص، أثناء عرضها ونقلها لنصوص هذه المرجعية. وهذه المسألة تتضح بجلاء في نصّ **مختار الحكم ومحاسن الكلم**[3].

إلا أن المشكلة التي تُطرح في موضوع المرجعية اليونانية على وجه العموم، هي غربتها عن التراث السياسي اليوناني المعروف لكل من أفلاطون وأرسطو. وهو التراث الذي يهتمّ بموضوع **أصناف الحكومات**، ويفكّر في **العدالة والسعادة والخير**، في سياق التفكير في إصلاح أحوال المدينة اليونانية. ففي محاورة **الجمهورية**، كما في كتاب **السياسة**، نعثر فعلاً على ملامح السياسة المدينية، الرامية إلى إيجاد حلول للتحوّلات التي كانت تجري في دولة المدينة في القرون الأربعة السابقة على ميلاد المسيح.

---

(١) راجع ابن فاتك المبشر، **مختار الحكم ومحاسن الكلم**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٠، ص٢٢٢ ـ ٢٣٣. ويمكن الوقوف أيضاً على بعض المعطيات الفلسفية اليونانية في **الفهرست**، م. س، ص٣٩٧ ـ ٤٠٠.

(٢) قدامة بن جعفر، «السياسة» من **كتاب الخراج وصناعة الكتابة**، تحقيق د. مصطفى الحياري، عمان، الجامعة الأردنية، ١٩٨١، ص٤٩ ـ ٥١.

(٣) تتخذ أحاديث أبي الوفاء في **مختار الحكم** صبغة إسلامية. راجع منقولاته الأرسطية، ص٢٢٤.

فهل نستطيع القول إن مترجمي وواضعي هذه النصوص المنحولة، قرأوا اليونان بأعين فارسية؟ أم نقول مع القائلين إنهم قرأوا في المنحول ما كانوا يريدون قراءته بالذات؟[١]

يمكن أن نشير هنا إلى جوانب من العلاقات التاريخية الحاصلة بين المنتوج السياسي الفارسي والإنتاج اليوناني في حقبته المتأخرة. فقد أوضح أحد الباحثين المهتمين بتاريخ الأفكار السياسية المقارنة أن الأفكار السياسية للإمبراطوريات الفارسية المتعاقبة لعبت دوراً أساسياً «في تشكل المفاهيم السياسية الهلنستية والرومانية، قبل أن تباشر تأثيرها وهيمنتها العميقة على المؤسسات الإسلامية»[٢].

وقد قدم عبد الرحمن بدوي رأياً مماثلاً للرأي أعلاه، في مقدمة تحقيقه لنصَيْ **العهود اليونانية وسرّ الأسرار**، حيث أعلن أن ملامح الفكر اليوناني المتأخر قريبة في كثير من جوانبها من المنظور السياسي الفارسي، وهي تنطوي على كثير من مظاهر السلطان وأُبهة الملك[٣].

أما الباحث المحقّق إحسان عباس، فإنه قد عمل على إيجاد تبرير مقنع لمسألة تشابه المرجعيتين، موضحاً «أن العرب كانوا مشاركين في حضارة الشرق، قبل الإسلام وبعده، وأنهم أيضاً عرفوا الحكمة اليونانية، قبل عصر الترجمة بزمن طويل، مثلهم في ذلك مثل الفرس الذين عرفوا شيئاً كثيراً من الحكمة اليونانية منذ عهد الإسكندر، وربما قبل ذلك. وخير شاهد على ذلك، كتاب **الأدب الكبير**، فإنه في شكله الذي نعرفه يمثّل الحكمة الفارسية (...)، ومع ذلك فإن اللقاء بين هذا الكتاب وبين ما جاء في الحكم المنقولة عن اليونانيين أمرٌ لافت للنظر، وهو يُبيِّن مدى التماثل بين كثير من الحكم الفارسية وما نقله العرب من حكمة يونان»[٤].

وقد قدّم نماذج متعددة تُبرز التقارب الكبير، بين نصوص ابن المقفع وبعض النصوص الفلسفية اليونانية، مما يوضح - في نظره - تقارب المرجعيتين السياسيتين[٥].

تسمح لنا النتيجة التي انتهى إليها إحسان عبّاس، بإدراك بعض الجوانب المشتركة بين المرجعيتين المذكورتين، لكنها تدعونا في الوقت نفسه إلى التفكير في مسألة التوظيف الأيديولوجي لمحتوى المرجعيات، بالصورة التي تخدم أهداف منشئي الآداب السلطانية، وذلك بغض النظر عن التدقيق المعرفي الخالص. فالمرجعية هنا إطار لخدمة هدف يتجاوز المنظور المعرفي الصرف والمحايد.

---

(١) راجع قراءة الجابري لمسألة التراث اليوناني في الثقافة الإسلامية في كتابه **نحن والتراث**، م. س، ص٧٥.

(٢) Maurice Robin, *Histoire comparative des idées politiques*, op. cit., p. 438.

(٣) عبد الرحمن بدوي، **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، م. س، ص٧٣.

(٤) إحسان عباس، **ملامح يونانية في الأدب العربي**، م. س، ص١٤٠.

(٥) نفسه، ص١٤٠ - ١٤١، ١٤٢ - ١٤٣.

٣ ـ المرجعية الجامعة: محاولات في الاستيعاب والتركيب:

في التأسيس أو النشأة الفكرية لنظام من أنظمة الخطاب السياسي، لا يمكن اعتماد البحث في الأنظمة المرجعية المباشرة والجاهزة، المنقولة بفعل إرادي ذاتي محض. ففي الإنتاج النظري أكثر من غيره، تشكّل ظواهر الإنشاء والتأسيس الخطابي علامات معقدة، تتداخل فيها عناصر لا حصر لها. بل إننا في بعض الأحيان، نستطيع التأكيد بأن بعض المظاهر المرجعية المعلنة تُستخدم لإخفاء معطيات أخرى، يُراد تمريرها من دون الإفصاح عن ذلك.

ونحن عندما نتحدث عن **مرجعية** ما، أو **نظام مرجعي فاعل**، في عملية النشأة والتأسيس، أي عندما نتحدث عن أصل وأصول، فإننا نجازف. بل إن دافعنا الأساس منهجي بالدرجة الأولى، وهو يتمثّل في مسعانا لإضاءة الخفي في الموضوع، في محاولة لضبط وجهة النص المنبثق والناشىء. أما العملية في عمقها التاريخي النظري والنصي، فإنها أعمق من التشخيص المبني على المعاينات التأريخية، أو المقارنات القائمة على فحص الملفوظات، أو ضبط أزمنة الترجمات والنقول والملخصات.

وقد عبَّر عن هذه الأشكال بكثير من الدقة والعمق الباحث إحسان عباس، أثناء دراسته لكتابة عبد الحميد الكاتب. فقد أوضح أن نصائح هذا الأخير العسكرية، وتعليماته في **العهد** الذي كُتب لمروان، وهو العهد الذي وجهه هذا الأخير إلى ابنه، مستمدة من **المأثورات الفارسية**، ومن **رسائل أرسطو المنحولة**، إضافة إلى **التجربة العسكرية العربية الإسلامية**[1].

إن هذه المسألة بالذات، أي التعدّد المرجعي ونوعية التركيب المرجعي الذي بلورته الكتابة السلطانية، هي ما نريد أن نتحدث عنه في المرجعية الثالثة المركبة. ففي نصوص الآداب السلطانية نستطيع تصنيف النصوص بناء على درجات حضور الأثر الفارسي أو الأثر اليوناني فيها، لكن تراث الآداب السلطانية لا يقدّم فقط الصنفين المذكورين. فقد وُجدت نصوصٌ لم تكتفِ بالمرجعيتين المذكورتين، بل قامت بدمجمها، كما قامت بربط معطياتهما بمعطيات التاريخ الإسلامي، عقيدةً وحكمةً وتاريخاً، مما أنتج جملة من النصوص، تتخطى كلتا المرجعيتين المهيمنتين والسائدتين، لتبني نصاً في الآداب السلطانية يروم استيعاب تجارب الآخرين، بهدف رفد تراث الأمة وتعزيز وتقوية رصيدها الحضاري.

ولا شك في أن هذا الموقف ينطلق بدوره من مسلمة أساسية، تقبل **مبدأ التشابه في التاريخ**، وهو المبدأ الذي تترتب عنه إمكانية الاستعانة بالتاريخ على فهم التاريخ، وهو ما توضّحه الجملة التي يقول فيها الماوردي: «إن أحوال الأمم المعروفة أخبارها، والممالك المشهورة آثارها، والملوك المنقولة إلينا أوائل أيامها وأواخرها متشابهة»[2].

---

(١) إحسان عباس، **عبد الحميد بن يحيى الكاتب..**، م. س، ص٩٣.

(٢) الماوردي، **نصيحة الملوك**، م. س، ص١١١.

يُطرح في هذا السياق سؤال مركزي يتعلّق بالتباعد القائم بين التجربة السياسية للجماعة الإسلامية والأدبيات الشرعية والتشريعية التي واكبتها، وبين الفلسفات الثاوية خلف آداب الملوك الفارسية، وعهود الملوك والأمراء إلى أبنائهم ورعاياهم.

فكيف تم التفكير في هذه المسألة في النصوص التي اتجهت إلى صياغة مرجعية تركيبية؟ لقد انتبه أبو الحسن العامري (ت ٣٨١هـ)، ـ كما أشار إلى ذلك إحسان عباس ـ إلى أن **الأدب الكبير** لابن المقفع يعتمد كثيراً من القواعد الأخلاقية ذات المصدر المجوسي، إضافة إلى تأكيده للمراتبية الاجتماعية التي تمنع الترقي من مرتبة اجتماعية إلى أخرى. ورغم أهمية ملاحظة العامري، كما يشرح الباحث المذكور، في إدراك مفارقات الحكمة السياسية الفارسية في علاقتها بأخلاق الإسلام المعياري، فقد بيّنت دراسته أن ملاحظة العامري لم تمنعه هو نفسه من نقل نصوص ابن المقفع وإدراجها في مصنّفه[١].

فهل يتعلّق الأمر بمدّ سياسي جارف، مدٍ منسجم مع السياسات الفعلية السائدة في دولة الإمبراطورية الإسلامية في تطورها؟

عندما نربط الأدبيات السلطانية بسياقها التاريخي، المؤطّر لنشأتها والمدعم لوجودها، فإننا قد نجد من المبررات ما يكشف لزومها لتاريخ جديد، وسلطة جديدة ناشئة. وربما هذا ما كان يقصده عبد الله العروي عندما قال: «إن مؤلفي الآداب السلطانية لا يميزون بين شرع النبي وعدل أنوشروان وعقل سقراط». ليستدرك بعد ذلك ويوضّح أن طبيعة التركيب المزجي المتضمن في مرجعية الآداب السلطانية، ينطبق كذلك على التاريخ الوقائعي: «فعندما نتكلّم عن الدولة الإسلامية نعني مركباً من العناصر الثلاثة العربي والإسلامي والآسيوي، إلا أننا لا نستطيع إدراك هذا المركب وهو محقق في التاريخ (...) ما نستطيع هو أن نتصوّره، نتخيّله اعتماداً على أخبار مؤرّخين متأخرين نسبياً»[٢].

إن التركيب الذي أنجزته بعض نصوص هذه الآداب، وأبرزها نصوص الماوردي، يدلّ على درجة المقاومة التي ظلّ بعض الفقهاء يُمارسونها لضمان استمرار حضور الشرعية الإسلامية كمكوّن فاعل في الثقافة الإسلامية، حتى عندما تنشأ مفارقات النظر، وتطغى التناقضات على النصوص وبين النصوص فيما بينها. وقد يكون هذا هو المبرر الذي جعل العروي يتحدث عن «طوبى الفقيه»[٣].

لا يمكن إذن إغفال المرجعية التركيبية الثالثة. فقد تبلور في صلب خطاب الآداب السلطانية الدنيوي الفارسي الملوكي خطابٌ استحضر التجربة الإسلامية في أوجهها القابلة

---

(١) **احسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي**، م. س، ص١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، م. س، ص٩٢.

(٣) **نفسه**، ص١٠١.

للتأويل، بما يفيد ما ترومه الآداب الملوكية. ونحن نعتقد أن السبب في ذلك يعود إلى استمرار حضور الذاكرة الإسلامية، متفاعلة مع منتوج الثقافات الأخرى، ومع مقتضيات الإسلام التاريخي[١].

نستخلص مما سبق أن ثلاث مرجعيات كُبرى وجَّهت نظام الآداب السلطانية، كتابةً ومحتوى. وهذا الأمر يعني بالدرجة الأولى، أن الإطار التاريخي العام، الذي سمح بتبلور المرجعيات المذكورة، يُشكِّل بدوره الخلفية التاريخية الأعمّ التي مكّنت هذا النمط من القول السياسي من التكوّن والتطوّر والاستمرارية، وذلك نظراً للأدوار والوظائف التي قام بها عبر تاريخ الصراع السياسي والعقائدي في الإسلام.

يترتب عن عملية البحث في المرجعية التراثية السياسية للآداب السلطانية، إمكانية إعادة تشخيص نصوص هذه الآداب، بطريقة مختلفة عن الطريقة الموضوعاتية[٢] التي توقفنا عندها بعد تشخيصنا الكمّي والأولي لهذه النصوص. إننا في ضوء صياغتنا للأطر المرجعية الموجّهة لنمط الخطابات السياسية السلطانية، نستطيع ترتيبها في ثلاثة مصنفات كبرى. **المصنفات التي يشكّل السند المرجعي الفارسي العنصر الأول فيها**؛ **والمصنفات التي تستحضر الأثر الإغريقي المنحول**؛ **والمصنفات التي تنجز عملية تركيب بين المرجعيتين سابقتي الذكر بالاعتماد على المرجعية الإسلامية السائدة**، بما يسمح بالنجاعة في بلوغ المرامي والمقاصد المحددة سلفاً. نقصد بذلك، توجيه رسالة مرتّبة لطبيعة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين من منظور السلطة السياسية السائدة. وسنحاول في الباب الثالث والأخير من هذا الكتاب تقديم تجليات ونظام هذه المصنفات، وذلك بالصورة التي تمكّننا من رصد مختلف أبعاد هذا الخطاب في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام.

لكن قبل ذلك سنتجه في الفصل الثالث والأخير من هذا الباب نحو محاولة ضبط وتدقيق النظر في البنية الخطابية لهذه الآداب.

---

(١) نحن نعتبر أن نصوص الماوردي (**نصيحة الملوك**، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، **قوانين الوزارة**) تعبّر أكثر من غيرها عن هذا النمط من الكتابة السلطانية الذي ولدته المرجعية الثالثة.

(٢) راجع الفصل الأول من الباب الأول، وهو بعنوان «في النشأة والتسمية».

الفصل الثالث

النص الواحد، النص المتعدد:
في تنميط النمط

حاولنا في الفصل السابق تعيين المرجعيات النظرية والتاريخية العامة، التي سمحت بتشكّل نصوص الآداب السلطانية في دائرة الكتابة السياسية في الإسلام.

وقد كان الهدف من ذلك هو ضبط معمار النصوص ومعرفة حدودها المعرفية. ذلك أن نصوص الآداب السلطانية نشأت بهدف تعليمي، متوخية **بناء وتأسيس نموذج في المعرفة السياسية**، نموذج يروم استيعاب تجربة بل تجارب في السياسة وفي الفكر السياسي، مع محاولة لإعادة بناء وترتيب عناصر هذه التجربة، في ضوء متطلّبات التاريخ الجديد المواكب لها، وذلك من أجل المساهمة في المحافظة على السلطة السائدة، وترسيخ قواعدها، أصولها ومؤسساتها، مع طغيان بارز لما كان يسميه ابن طباطبا **بالسياسات**[1].

ورغم تنوّع المصادر التي اعتُمِدت في متون الآداب السلطانية، وتنوّع التجارب التاريخية التي تضمنتها المرويات والحوادث التاريخية فيها، فقد تبيّنا أن مرجعيات ثلاثاً شكلت الخلفية المهيمنة على مختلف نصوص هذه الآداب، خلال مراحل تبلورها التاريخي، منذ الكتابات الأولى المُؤسّسة لكل من عبد الحميد الكاتب وابن المقفع، إلى كتابات المتأخرين الذين اكتفوا بإنجاز تمارين في الموجزات التقليدية، بروح تقليدية[2]. يتعلق الأمر كما أوضحنا آنفاً **بالمرجعيتين الفارسية واليونانية، والمرجعية المركبة ذات الطابع الإسلامي**، وهي المرجعية التي تضيف إلى المرجعيتين الأوليين عناصر ومعطيات نظرية وتاريخية، ذات صلة وثيقة بمقدمات النظر الإسلامي.

وقد لا نجد أي صعوبة، هنا، في إدراج مدونات الآداب السلطانية ضمن خانات المرجعية المذكورة. إلا أن تشخيص النمط بالاعتماد على المرجعية وحدها، لا يساعد على

---

(١) يقول ابن طباطبا: «السياسات خمسة أنواع، سياسة المنزل والقرية والمدينة والجيش والملك»، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، بيروت، دار صادر (د. ت)، ص٥٠.

(٢) يمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال «مقامة في السياسة» للسان الدين ابن الخطيب، وذلك ضمن مؤلفه **الإشارة إلى أدب الوزارة**، تحقيق د. محمد كمال شبانة (د. ت)، ص١٢٠ ـ ١٣٥.

معرفة دقيقة بطبيعة هذه النصوص، خاصةً وأن هناك اتفاقاً بين الباحثين على **هيمنة المرجعية الفارسية وغلبتها** على مجمل الإنتاج السياسي في هذا المجال. إضافةً إلى خصوصية **المرجعية اليونانية** المتمثّلة في الآثار المنحولة والملتبسة، والتقريب الذي حصل في طبيعة هذه الآثار وجعلها نسخة مشابهة، في كثير من معطياتها، للمرجعية الفارسية.

أما مساعي التركيب المرتبة في سياق سُلّم معياري يبدأ أحياناً بالأثر القرآني والنبوي، ثم يستعرض حِكَم الحكماء والملوك، وتجارب الأمم، أو يبدأ بالتجارب التاريخية، ليلوّنها بالمأثور الديني؛ فإنها رَكّبت نصوصاً لم تتمكّن، في الأغلب الأعم، من تجاوز استمرار هيمنة وطغيان المنحى الفارسي بمختلف أبعاده ودلالاته، في تكاملها المفترض مع تاريخ مغاير لها، وفي تناقضها مع معطيات نصّية وتاريخية كانت تتوخى بناء نظر في السياسة ذي مقدمات مخالفة للمقدمات المؤسِّسة للخطاب السياسي الساساني، ممثلاً في **عهد أردشير** و**نصائح ابن المقفع وأقوال أنوشروان**.

تتيح لنا المرجعية إذن، استيعاب الإطار النظري العام، الموجِّه لنمط الكتابة في هذه الآداب، لكنها لا تسمح لنا بالوقوف على النمطية والنمطيات التي اتخذها هذا الخطاب، في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي. فهل يسمح لنا الأثر بعينه، نصوص الآداب السلطانية، بصياغة نمطيته وتنميطاته الكتابية؟

يكاد يجمع أغلب الباحثين الذين سبقونا في الاهتمام ببحث هذا الموضوع، على التشابه الكبير في نصوص هذه الآداب، **فهي نصوص لا تنمو، ولا تغتني ولا تتطوّر**. صحيح أنها كتبت في أزمنة مختلفة، ووجهت إلى ملوك وأمراء من عصبيات ودول مختلفة، وأن الذين أنجزوها لم يكونوا كلهم مجرد كتّاب، فمنهم القضاة والمؤرّخون والفقهاء والأدباء والملوك والوزراء، ومع ذلك ظلّت النصوص تتناسل مستعيدة مضموناً معيّناً، ووجهة محدّدة دون تغيير، أي **من دون توليد أفق في الإبداع، قادر على تطوير الرؤية، وتنويع الخطاب**، وذلك رغم التجارب السياسية المتعددة التي عرفها العالم الإسلامي، خلال حقب تطوره المتلاحقة والممتدة داخل زمن التاريخ الإسلامي في مجراه العام.

فهل نستطيع القول، بناءً على سياق التحليل أعلاه، إننا أمام **نصّ واحد**؟ أي أن التعدد الظاهري للنصوص يخفي **وحدة الرسالة الجامعة** لكل هذه المصنّفات، ويرتّب قواعد كتابتها ضمن نمط واحد لا يتغيّر؟

عندما ننطلق من التفكير في هذا الموضوع ـ النمطية الناسخة والمتناسخة ـ من زاوية الوظيفة، أو معيار الهدف المتوخى من هذه النصوص، فإن هذه المسألة تصبح مقبولة، وذلك لأن هذه الآداب عرفت عبر مختلف المراحل التي أُنشئت فيها، مقصداً محدداً، وغاية مرسومة سلفاً. يتعلق الأمر بإنجاز **مصنّف في قواعد التدبير السياسي، المساعد على النجاح في القيام بالمهمة الملكية بمختلف أبعادها**، مع معطيات تشير إلى النماذج الصالحة للاقتداء،

والمناسبة لاستخراج العِبَر والدروس لتفادي الأخطاء والمخاطر، أي لتفادي «**الفساد**» و«**الاختلال**» بلغة هذه الآداب.

وهكذا، استطاعت وظيفة هذه الآداب أن ترسم لها فضاءً نصّياً متشابهاً، كما استطاعت أن تغلقها على أفق في النظر لا تتعداه: مرويات وحِكَم وأمثال، طقوس الأبهة الملكية، كيفيات في تدبير الشأن الخاص وشؤون الرعية (الجباية والجند وعمارة الأمصار وزراعتها).

إننا لا نجد في الآداب السلطانية نصّاً مخترقاً لهذا السقف من الحدود المرسومة، **فالآداب السلطانية درس للحفظ، مدونة سياسية جامعة،** تهُم الملوك والأمراء، كما تهم الولاة، بحكم سلّم الترتيب السلطوي الذي يؤهّلهم ضمن المواقع التي يحتلونها، لممارسة أدوار السلاطين والملوك نفسها. لكننا عندما نقارب النمط من زاوية الترتيب الموضوعاتي، أي من زاوية تفصيل القول وعرضه، نتبيّن تنوعاً يسمح باختراق النمطية المغلقة في الكتابة. فقد استطعنا أن نميّز، في تبويب نصوص الآداب السلطانية، بين أربعة أنماط من نظام التبويب داخلها، وكل نمط يرتبط بدرجة تتسّع أو تضيق مع مرجعية من المرجعيات السياسية النظرية، كما يرتبط بمحدّدات فلسفية غير ظاهرة، وإنْ كانت أماراتها الدالّة، وعلاماتها الكاشفة، بادية في بعض إشارات النصوص أو مروياتها، أو أسماء من تحتفي بهم وبذكر مآثرهم من الملوك والحكماء والفلاسفة والفقهاء.

لقد سمحت لنا مراجعتنا لمتون النصوص التي تمكّنا من مراجعتها، بصياغة تبويب رباعي يكاد يغطي مختلف النصوص المحدّدة لعيّنة بحثنا، مع توجه يُبْرِز هيمنة محور من محاور التبويب على باقي المحاور، ومع تداخل لا يمنع من غلبة مرجعية بعينها. وقد مكّنتنا هذه الصياغة من إدراج النصوص في الخانات التي حدّدناها، **مع قناعة تامة بنسبية ما نحن بصدده، وبوظيفته الإجرائية المحددة في التقريب بين النصوص،** بهدف ضبط حدودها لتسهيل عملية فحصها، وإدراك محتوياتها ومضامينها.

أما المحاور الكبرى التي بُوِّبت في إطارها مواد الخطاب السياسي السلطاني، فيمكن تعيينها في الصيغ الآتية:

- **محور الفرد، النفس،** وهيمنة النموذج الأخلاقي؛
- **محور أدب الملوك،** الطقوس والنصائح؛
- **محور التدبير السياسي،** المهام المنوطة بالوظيفة الملكية؛
- **محور الأمثال والمواعظ،** أو مخزون الذاكرة الإسلامية في مجال الثقافة السياسية المرتبطة بالفضاء السلطاني.

وقبل توضيح النمطية التي بلورها كل محور من هذه المحاور، نشير إلى أن متون الآداب السلطانية تعتمد في أغلبها على خطاطة المحاور المذكورة، بدرجات من التفاوت

تتمثل في تنويع الترتيب بالتقديم والتأخير، وتنويعه كذلك بالحذف أو بالزيادة. لكنها، في الأغلب الأعم، تتشكّل وتستوي في صورتها النصّية، بناءً على التبويب المذكور أعلاه، مفصّلاً في أقسام وفصول، ومشخّصاً في فقرات وجمل وكلمات، مع غلبة طاغية للمنحى الاستشهادي في الكتابة(١).

إن هذا التنميط المبني على معيار الترتيب في محاور بعينها، لا ينفي ولا يستبعد الاستثناء، رغم أن الاستثناء لا يكون دليلَ تميُّز أو إضافة تخترق الحدود. فقد يكون النص المستثنى مجرد تمرين في الإيجاز، كما في كتاب المرادي **الإشارة إلى أدب الإمارة**، أو «مقامة في السياسة» لابن الخطيب(٢)، أو نصّاً في التركيب الجامع، المختلط الحدود والمرجعيات، كما في **أدب الملوك** للثعالبي، و**الشهب اللامعة** لابن رضوان، على سبيل المثال لا الحصر(٣).

إن حصر أنماط الخطاب في هذه الآداب، انطلاقاً من محاور الترتيب المنجزة في المصنفات، يتيح لنا اقتراباً أكثر من محتوى هذه النصوص ومن مفاصلها الكبرى وقضاياها الجزئية وقد استوت نسيجاً في الكتابة خاضعاً لمعيار في النظر لا تتخطاه. نقصد بذلك معيار ترتيب القول فيها، سواء بالانطلاق من الفرد، وطبيعة النفس البشرية، وحاجة المجتمع للشوكة السياسية، أو بالانطلاق من الملك وضرورته، ثم البحث بعد ذلك في الوظائف الملكية وآداب الملوك، أو تناول مستويات الحضور المدبِّر للسلطة السياسية، في مجالات المال والجند، وقضايا الحرب والسلم، وما يرتبط بهما من أوفاق ومواثيق وعهود.

وقد تكتفي بعض المصنّفات داخل دائرة هذه الآداب بجمع المأثورات والأمثال والعبر، وعرضها للتأمل، من دون تقرير يربطها بحالة معيّنة في التاريخ. بل إن هذه المصنّفات، في الصورة التي هي عليها، تصلح لكل زمان ومكان. فهي كُتبٌ في الأدب السياسي السلطاني، وهي نمط من أنماطه المخصوصة، ومحور من المحاور المرتبة في تبويبه في باقي الأنماط الأخرى، حيث يسود تقليدُ خَتْم المتون بعرض الحِكم الجارية، بهدف **التداول والحفظ واستنباط العبر**، من أجل العمل بها، بما يُسعف بالتغلب على مشاق ومخاطر ممارسة المُلك والتدبير السياسي(٤).

---

(١) سنعود في نهاية هذا الفصل إلى توضيح دلالات التناص في الآداب السلطانية والإشكالات الشكلية والمضمونية التي يطرحها، وكذلك الدور الذي لعبه في ضبط نمطية هذه الآداب.

(٢) المرادي، **الإشارة إلى أدب الإمارة**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١؛ ابن الخطيب: «مقامة في السياسة»، ضمن مؤلف، **الإشارة إلى أدب الوزارة**، م. س.

(٣) ابن رضوان، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق الدكتور سامي النشار، الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٨٤.

(٤) تتضمن أغلب مصنفات الآداب فصلاً ختامياً جامعاً لنماذج من الحكم والمأثورات، يمكن الاطلاع على عينة منها، في خاتمة كتاب **التاج في أخلاق الملوك** المنسوب للجاحظ، وفي نهاية **نصيحة الملوك** =

نستطيع القول، إذن، بناءً على ما سبق، إن التعدد النصّي في الآداب السلطانية فعليّ، رغم ظاهرها المتشابه. التعددُ هنا تناصٌ ونسخٌ، وإعادة تحرير لرسالة لها مهمتها المحددة والمعلنة[1].

فقد كان تنوّع أزمنة السلطة في الزمان يقتضي مواصلة إنشاء خطاب الآداب السلطانية للدفاع عن المبادىء نفسها التي قامت عليها السلطة. فالملوك ينقلون في العهود التي يحررونها إلى أبنائهم، أو يطلبون من الكتّاب والفقهاء والمؤرّخين تحريرها، القيم ذاتها التي تعلموها ومارسوها. والتشابه الظاهر في النصوص، هو تشابه في السلطة السائدة أولاً وقبل كل شيء؛ إنه تشابه في المصدر المُرسِل للخطاب، ما دمنا نسلّم بأن خطاب الآداب قد تشكّل، في بداياته الأولى، لتبرير السلطة القائمة، والعمل على تدعيمها بكل ما يهبها القوة والمنعة، في مستوى الممارسة السياسية، وفي مستوى الخطاب القادر على تعزيز حضورها واستمرارها بوسائل الثقافة السياسية المناسبة، حيث يتمّ الدفاع بتقديم وعرض المسوّغات النظرية والتاريخية التي تمكّنها من الاستمرار والبقاء.

أربعة أنماط تحدّد خطاب الآداب السلطانية[2]، وهي تمكّننا من تجاوز الاعتقاد بالتكرار والرتابة في هذه الكتابة. ومعنى هذا **أن نصّ الآداب السلطانية متعدد**، حتى عندما تكون رسالته واحدة. التعدد هنا لا يتعلق بالرسالة المتضمنة في النصّ؛ التعدد حد شكلي، يخصّ نظام المكتوب، الخطاب المرسَل. والتناسل الذي أنجب نصوص الآداب لم يمنع عنها الاختلاف الذي لا يبلغ درجة الانقطاع والتجاوز؛ **التعدد هنا جزئي، تفصيلي**، أما الهدف فقد ظل عنصراً موحداً ولاحماً لمجمل ما كُتب في الآداب السلطانية.

= للماوردي، **ونصيحة الملوك** للغزالي، وفي كتاب المرادي **الإشارة إلى أدب الإمارة**، وفي نص **سراج الملوك** للطرطوشي. . الخ.

(١) يحدد رضوان السيد هذه المهمة، فيكتب: «إن كتّاب النصائح منحازون منذ البداية للسلطة والسلطان؛ إنهم مقتنعون بضرورة السلطة وخيريتها، وضرورة السلطة التي يكتبون في ظلها واستمراريتها وشرعيتها. كل ما يهدفون إليه انطلاقاً من هذا الأساس المسلم به، إمداد المتسلط بحجج نظرية لأساس سلطته، ولسياساته العملية»، مقدمة كتاب **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس** لابن الحداد، م. س، ص٣٥.

(٢) اعتبر رضوان السيد في مقدمة تحقيقه لكتاب المرادي، **الإشارة إلى أدب الإمارة**، م. س، ص١٨ ـ ١٩: «أن جنس مرايا الأمراء يتمظهر في شكلين رئيسيين: نمط يعتمد التدبير أساساً لبناء المؤلف، وإلى هذا القسم أو الشكل ينتمي **كتاب بروسن** Bryson المسمى: كتاب بروسن في تدبير الرجل لمنزله، وكتاب **رسالة في السياسة** للوزير المغربي. أما الشكل الثاني، فهو الذي اعتمد الدولة منطلقاً لنصائحه وتعليمه، ومن بين المؤلفات التي تدرج في هذا الإطار، كتاب **العهود اليونانية** لأحمد بن يوسف بن إبراهيم، وكتاب **التبر المسبوك في نصيحة الملوك** للغزالي، وكتاب **سراج الملوك** للطرطوشي، **والشهب اللامعة** لابن رضوان، وكتاب المرادي **الإشارة إلى أدب الإمارة**، وكتاب الجاحظ، **التاج في أخلاق الملوك** (تحقيق أحمد زكي باشا، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩١٤)».

سنقدّم في كل محور من المحاور التي أتينا على ذكرها، نصاً نموذجياً بهدف تعيين خصائص النمط الكتابي الذي يمثّله، دون أن يعني هذا أن النصوص التي تماثله وتندرج ضمن نمطيته الكتابية تقوم بنسخه بصورة تامة ومطلقة. **النمط هنا وجهة عامة في الكتابة**، والنص المختار للتمثيل، قد يكون مُؤسِّساً لنمطه، أي مُولِّداً لآثار نصّية من عياره. كما قد يكون مجرد نص يعبّر بدرجة كبيرة عن مميّزات هذا النمط، من غير أن يستوعبه كلّية. وينطبق هذا الأمر أيضاً على النصوص التي سنعتبر أنها تدخل في دائرة النمط.

لقد اخترنا بناء على النمطية الرباعية المفترضة، أربعة نصوص: كتاب **التاج في أخلاق الملوك** المنسوب للجاحظ، لتقديم المحور المتعلّق بتبويب أدب الملوك وأخلاقهم، وحياتهم الخاصة؛ ومؤلفات الماوردي ذات الصلة بالآداب السلطانية، ونقصد بذلك، **نصيحة الملوك وقوانين الوزارة** ثم **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، كنموذج لتقديم التبويب المعتمد على محور التدبير السياسي؛ ثم كتاب **سراج الملوك** للطرطوشي، لعرض النمط الأخلاقي، المؤسَّس على تصور طبيعة الفرد في بناء تبويب النص؛ وأخيراً نص **اللؤلؤة في السلطان والفريدة في الحروب والمرجانة في مخاطبة الملوك** لابن عبد ربه، كنموذج للنمط المنتخباتي ـ إذا صح هذا التعبير ـ، حيث يشكّل النص ضميمةً من الأقوال والحكم المتراصة، بهدف إصابة هدف بعينه: تعليم الملوك مبادىء وقواعد التدبير السياسي الذي يُمَكِّنهم من المحافظة على السلطة وأمجادها، والاستفادة من أبهة الملك في تجلياتها المانحة للعزّة والجاه.

١ ـ النمط الأول: التاج في أخلاق الملوك:

يُعْنى نمط أدب الملوك، بالدرجة الأولى، **بالوضع الملكي**، الوضع الذاتي في مظاهره المختلفة، والوضع الاعتباري في الصورة التي يُنَمِّطُها النص، ويرتضيها كصورة تمزج الكائن بالممكن. فالصورة الملكية في النمط هي صورة **مشهدية بارزة**، والنصّ يبنيها بواسطة مقاربات مختلفة.

يحتلّ التاريخ في هذه المقاربة مكانة خاصة، فهو **المرجعية السَّنَد**. لكن التاريخ هنا يُركَّب ويُعرض ممتزجاً بمطلب **تلميع الصورة** ووضعها في قالب معيّن. لهذا **يختلط التاريخ بالخرافة**، أو لنقلْ **يلتقي التاريخ الفعلي بالتاريخ المختلق والمتخيل**، من أجل استكمال الصورة المرغوب فيها.

في نمط أدب الملوك تحضر المرجعية الفارسية والمرجعية العربية الدهرية، وكذلك المرجعية التاريخية الإسلامية بتتابع، مع **هيمنة واضحة للمرجعية الفارسية**. وتبرز هذه الهيمنة في حجم التمثيل التاريخي وتوابعه النصية، المستخدمة في السياق النصي[١]، ليس في نص

(١) تحتل المرويات الفارسية والمنقولات الحكمية الفارسية حجماً كبيراً في نص التاج.

التاج[١] الذي نقدمه هنا كنموذج لهذا النمط، بل في باقي النصوص الأخرى، التي كتبت قبله أو بعده، في **التبر المسبوك في نصيحة الملوك** للغزالي[٢] بعده، وفي كتابات ابن المقفع قبله[٣]، وفي نص **عهد أردشير**[٤]، باعتباره بؤرة من البؤر النصّية الجامعة والفاعلة في المرجعية المولّدة لنصوص الآداب.

تركز نمطية الآداب الملوكية على مشهد الملك، بل لنقلْ بناءً على روح نص **التاج** على «**دراما المُلْك**». ونقصد بذلك الإخراج المسرحي العجيب، الذي يصوّر الملك كأعجوبة من أعاجيب الزمان، حيث تتحول كل حركاته وسكناته، ويتحول كل ما يصدر عنه إلى فعل غير طبيعي. فكل ما يقوم به البشر، العامة، الرعية، يندرج في سلّم الطبيعي؛ وكل ما له علاقة بالفعل الملكي، في المشهد الملكي، يحتاج إلى ترتيب، وتحدده قوانين وقواعد، ينبغي مراعاتها واتباعها لتتمكّن المؤسسة الملكية ويتمكّن الملك من أداء المهام الموكولة إليه والمنوطة به.

يقوم نص الجاحظ، المقترن كنمط في هذه **النمذجة الرباعية**[*]، على رسم الملامح الدقيقة للآداب الملوكية، وهو نص **مُشَجَّر** في أربعة أبواب:

- **في الدخول على الملوك؛**
- **في مطاعمة الملوك؛**
- **في المنادمة؛**
- **في صفة ندماء الملك.**

ولعلّ ترتيب الأبواب بهذا التتابع كما جاء في النص، يبرز الطابع الجزئي لمحتواه. إلاّ أن التفصيل الفرعي المتضمّن في الأبواب، يُقدم من المعطيات ما يحوّل النص إلى مدونة جامعة في الأخلاق الشخصية والعامة للملك، ولا سيما في مستوى علاقاته مع من يجتمعون به وينادمونه من الأقارب والأعوان، وممن يقومون بمهام

---

(١) يتحدث نص **التاج** عن أخلاق آل ساسان من الملوك، ويذكر من الملوك: أنوشروان، شيرويه، أبرويز، أردشير، الأردوان، بهرام جور، قباذ، سابور، كسرى. وتصل كثافة الاستشهاد التاريخي بحوادثهم وعبرهم وأقوالهم إلى درجة تحتل فيها حجماً يفوق ما عداهم من الملوك والشخصيات التاريخية الأخرى، وبصورة لا تقارن.

(٢) الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، دراسة وتحقيق الدكتور محمد أحمد دمج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٧.

(٣) ابن المقفع، **الآثار الكاملة**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٩.

(٤) أردشير، **عهد أردشير**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٦٧.

(*) النمذجة هنا مفترضة، وهي عملية في التقسيم المصطنع بهدف مزيد من الإحاطة بالمادة النصية، موضوع الدراسة. إن الهدف منها منهجي أولاً وقبل كل شيء.

الشأن العام تحت إشرافه وبناءً على توجيهاته[١].

يعتمد النصّ في جزئياته المروية والمسرودة، في القضايا الفرعية للأبواب المذكورة، على مقدمتين كبيرتين تؤطران محتواه، وتحوّلان رواياته وأحكامه، والخلاصات التي توقف عندها، إلى خطاب سياسي متماسك، رغم **مظهره العملي ومنحاه النصحي**. ومعنى هذا أن النص محكوم بنظرة معيّنة إلى نظام المراتب، في الطبيعة والمجتمع[٢]، وتصوّر محدّد للتاريخ يتجه إلى التفكير في التاريخ العام بدل تاريخ الإسلام وحده، حيث لا فرق في نظر الكاتب بين هذا وذاك، ضمن صيرورة التاريخ البشري العام.

تحدد المقدمة الأولى تصوّر النصّ **لعلاقة الملك بالرعية**، وذلك ضمن سلّم من الترتيب حدده أردشير في **عهده**[٣]، وسار على منواله كل الذين يأخذون بالمرجعية الفارسية. وتحدّد المقدمة الثانية **رؤية للتاريخ**، تسلّم بتنوّع مصادر التاريخ البشري، وترى في تجربة التاريخ الإسلامي لحظة جزئية ضمن صيرورة تاريخية أشمل، يشكّل فيها النموذج الفارسي لحظة تقدّم قصوى، بحكم المظاهر الملوكية المتعددة والمتنوعة التي بلورتها تجربة ملوك الفرس في التاريخ القديم[٤]، وخاصة عندما نقارن هذه الصورة بنموذج السلطة التي كانت سائدة في عهود ما قبل الإسلام، في الفضاء القبلي العربي.

وفي سياق المقدمتين المذكورتين، تتأسس المظاهر الجزئية للملك، في الأكل والمنادمة والنوم، في الدخول والانصراف واللهو والتطيّب.. إلى غير ذلك مما يدرجه النصّ كفصول جزئية موضّحة لمحتوى الأبواب الأربعة التي ينتظم الكتاب في إطارها.

لا مناص من التأكيد مرة أخرى على طغيان المرجعية الفارسية على هذا النمط، ولا مفر من الإشارة إلى طابعه الجامع لمختلف المظاهر الملوكية التي تبدو جزئية، لكنها تقدّم في الآن نفسه، وبصورة غير مباشرة، معطيات دالة على طبيعة الملك، وطبيعة علاقة الملوك بمن

---

(١) يشعر قارئ نص **التاج** أن صفحاته الأخيرة غير منسجمة تماماً مع السياق العام للنص، وهي غير متوازنة مع سياقه العام، وذلك في ما تقدّمه من معطيات، مقارنة مع الفصول الأخرى. وقد يعود السبب في ذلك إلى وجود بتر ما في النسخة المحققة.

(٢) راجع دراسة وضّاح شرارة، «الملك ـ العامة، الطبيعة ـ الموت، حول كتاب **التاج في أخلاق الملوك** للجاحظ»، ضمن كتابه: **استئناف البدء: محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ**، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨١، ص١٨٨ ـ ٢٢٩.

(٣) **عهد أردشير**، م. س، ص٦٢ ـ ٦٣. ويمكن كذلك مراجعة الفصل الأول من الباب الثاني من هذا الكتاب، الفقرة المعنونة: «مراتبية المجتمع».

(٤) ترجم العرب ابتداء من نهاية القرن الأول للهجرة، مجموعة من المصنفات في تاريخ الفرس، وتاريخ ملوك الحقبة الساسانية بالدرجة الأولى. نعثر على إشارات عابرة لبعضها في نصوص الآداب. وقد أورد صاحب **الفهرست** ثمانية عناوين تتعلق بالفرس، نقلها وأبرزها روزنتال في مصنفه **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة صالح أحمد العلي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣، ص٣٠٧.

يسميهم النص: «**الأشراف والأوساط والمساوين للملك**»[1].

في النمط أيضاً قرائن تحيل إلى وضع الملك، وطبيعة الدولة في التاريخ الإسلامي، وفي واقع الدولة العباسية، كما عاصرها الجاحظ. ونريد هنا أن نشير، على سبيل المثال، إلى أمرين اثنين تضمّنهما النصّ، وأصبحا جزءاً من بنية النمط كنصوص وكمواقف لها علاقة بطبيعة السلطة والملك في تاريخ الإسلام الفعلي.

نحن نشير هنا إلى الفصل المتعلق **بسيرة الملوك والخلفاء في الشرب**، وفصل **أمارات الملوك للجلساء بالإنصراف**[2].

ففي الفصل الأول، يورد الجاحظ النصوص الآتية:

«وكان الملوك الماضية من الأكاسرة تشرب في كل ثلاثة أيام يوماً، إلاّ بهرام جور والأرودوان الأحمر، وسابور، فإنهم كانوا يدمنون الشراب في كل يوم»[3]؛ «وكان ملوك العرب، كالنعمان، وملوك الحيرة، وملوك الطوائف، أكثرهم يشرب كل يوم وليلة مرة»[4]؛ «وكان من ملوك الإسلام من يدمن على شربه، يزيد بن معاوية، وكان لا يمسي إلاّ سكراناً، ولا يصبح إلاّ مخموراً، وكان الوليد بن عبد الملك يشرب يوماً ويدع يوماً»[5]؛ «وكان هشام يسكر كل جمعة»[6]؛ «وكان أبو العباس (السفاح) يشرب عشية الثلاثاء وحدها والسبت»[7]؛ «وكان الرشيد يشرب في كل جمعة مرتين»[8]؛ «وكان المأمون في أول أيامه يشرب الثلاثاء والجمعة، ثم أدمن الشرب إلى أن توفي»[9].

أما في موضوع أمارات الملوك للجلساء بالانصراف، فيقدم الجاحظ جملة من العبارات الدالة، التي كان الملوك ينطقون بها، فينصرف عنهم مجالسوهم من الندماء والأعوان. «فقد كان أردشير إذا تمطى قام سمّاره»[10]؛ «وكان أنوشروان، إذا قال "قُرّت أعينكم"، قام سمّاره»[11]؛ «وكان معاوية، إذا قال "ذهب الليل" قام سمّاره. وكان الواثق إذا مس عارضيه وتثاءب، قام سمّاره»[12].

---

(١) كتاب **التاج**، م. س، ص٤٥ ـ ٤٧.

(٢) نقرأ في النص حديثاً مطولاً عن أحوال الأمويين والعباسيين في الشرب، من ص٧٥ إلى ٩٣، وفي موضوع أمارات الملوك للجلساء بالانصراف، فيمكن العودة إلى ص ٢١٠ ـ ٢١٢.

(٣) **التاج**، م. س، ص٢٢٧ ـ ٢٥٨.

(٤) **نفسه**، ص٢٥٨.

(٥) **نفسه**، ص٢٥٨.

(٦) **نفسه**، ص٢٥٩.

(٧) **نفسه**، ص٢٥٩.

(٨) **نفسه**، ص٢٥٩.

(٩) **نفسه**، ص٢٥٩.

(١٠) **نفسه**، ص٢١٠.

(١١) **نفسه**، ص٢١٠.

(١٢) **نفسه**، ص٢١٢.

٢ ـ النمط الثاني: نصوص الماوردي في الآداب السلطانية:

نريد أن نوضّح، قبل تنظيمنا وترتيبنا لحدود هذا النمط، أن الأمر لا يتعلق بنصّ **نصيحة الملوك**، المعروف أكثر من نصوص الماوردي الأخرى، بل إن المقصود هنا مختلف الأعمال التي كتب، ذات الصلة بنمط الآداب السلطانية، وهي إضافة إلى **نصيحة الملوك**: **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، **وقوانين الوزارة وسياسة الملك والتحفة الملوكية في الآداب السياسية** المنسوب إليه[١].

أما كتابه الشهير **الأحكام السلطانية** وكتاب **أدب الدنيا والدين**[٢]، فإنهما لا يندرجان ضمن الآداب السلطانية. فالأول يدخل في باب **السياسة الشرعية**، ويعنى بقضايا التشريع والتقنين الفقهيين، والثاني عبارة عن **مدونة في الأخلاق الإسلامية**.

فقد بدا لنا من خلال مراجعتنا لمؤلّفات هذا المفكّر الإسلامي، أن نصوصه المذكورة آنفاً تتكامل في محتواها، وتشكّل عملاً نظرياً لعلّه من أهمّ الأعمال ذات المرجعية التركيبية المغلّبة للمنحى الإسلامي السنّي، في ما أنجزته من آثار داخل دائرة الآداب السلطانية[٣]. إنها أعمال تجتهد لبلورة صيغة من صيغ نمط كتابة هذه الآداب، صيغة تتجه لإصابة أكثر من هدف وتروم تحقيق مآرب سياسية، آناً مكشوفة ومعلنة، وأخرى تُستشّف من سياقات النصوص وعلاماتها الدالة.

وقبل تشخيصنا لملامح هذا النمط، ولما يشكّل من خصوصية عند مقارنته مع نمط

---

(١) نشرت أعمال الماوردي في **الآداب السلطانية** بالتتابع الزمني الآتي:

ـ **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، م. س، ١٩٧٩.

ـ **نصيحة الملوك**، م. س، ١٩٨٦.

ـ **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، م. س، ١٩٨٧.

وقد نُشرت لكتاب **التسهيل** طبعة أخرى قبل الطبعة المحققة من طرف رضوان السيد، أصدرها المحقق محي هلال سرحان، وراجعها وقدم لها الدكتور حسن الساعاتي، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨١.
وقد قرأنا نصاً آخر نسب للماوردي، وهو بعنوان: **التحفة الملوكية في الآداب السياسية**، وهو من تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب، جامعة الإسكندرية، ١٩٩٣.

(٢) **الأحكام السلطانية في الولايات الدينية**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٠.

ـ **أدب الدنيا والدين**، تحقيق وتقديم مصطفى السقا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨.

(٣) حول فكر وأعمال الماوردي بصورة عامة، يمكن مراجعة الأبحاث المتخصصة التالية:

ـ **السياسة والوحي، الماوردي وما بعده** لحنا ميخائيل، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥. وقد كُتب في الأصل بالإنجليزية.

ـ **دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي** لسعيد بنسعيد، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة الأطروحات والرسائل رقم ٦، الرباط (د. ت).

ـ **الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي** للدكتور أحمد مبارك البغدادي، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٤.

«أدب الملوك وأخلاقهم» الذي مثّلنا له بكتاب الجاحظ **التاج**، وكذلك مع الأنماط الأخرى التي سنفصّل القول في بنيتها الكتابية العامة لاحقاً.. قُلت قبل قيامنا بعملية التشخيص المذكورة نشير إلى أن الماوردي يلمِّح في مقدمة الفصل الأول من الباب الخامس من كتاب **النصيحة** المخصص لموضوع «سياسة النفس ورياضتها» إلى ما يمكن النظر إليه باعتباره نقداً لمصنِّف كتاب **التاج** ونمطه في الكتابة عن أدب الملوك، حيث يقول: «لم نقصد في كتابنا هذا ما يعده كثير منهم أدباً في الجلسة والزي الذي يتزيّون به، لأنهم بذلك أعلم منا (يقصد الملوك)، وأنهم قد أخذوا منها فوق ما يمكننا وصفه وشرحه (...) ولكننا أردنا أن نجعل كتابنا هذا، كتاباً دينياً، نريهم فيه مصالح معادهم ومعاشهم، ونظام ملكهم، وأحوالهم»[1].

إن التمييز المقصود في الاستشهاد، يشير إلى أن الماوردي يرفض توجه الآداب السلطانية الذي سُطِّرت معالمه الكبرى في موضوع أدب الملوك، ويروم وضع نمطية جديدة في المقاربة والتناول، تبدأ بإفساح المجال في مرجعية هذا الخطاب للتجربة الإسلامية، نظراً وممارسة، ديناً ودنيا، بما يحقق التوازن الذي بدا له مفقوداً في نمط النصوص التي يلمِّح إليها في قوله، من دون أن يسمّيها بأسمائها. إضافةً إلى أن تعيينه الدقيق في الفقرة عندما يقول «كتاباً دينياً»، يمكّننا من ملاحظة مسعاه النظري الهادف إلى احتضان هذا النمط الخطابي ضمن دائرة القول الديني باعتباره القول الأسمى، الأمر الذي يكشف عن جوانب من **الصراع العقائدي** التي كانت الآداب المذكورة تثيرها في سياق الفكر السياسي الإسلامي، ويوضّح **كيفية من كيفيات استيعاب «الإبستمي» الديني لنظام القول السياسي السلطاني**.

يُشكّل كتاب **النصيحة** في نظرنا، الأثر المركزي الأول ضمن هذه الأعمال، يليه كتاب **التسهيل**، ثم كتاب **قوانين الوزارة**. وقد أشار أحد الدارسين إلى احتمال أن تكون هذه الكتب قد صُنِّفت في فترات متقاربة[2]، بينما اعتبر باحث آخر أنها مؤلفات الشباب، فقد كتبها الماوردي قبل نصه الشهير **الأحكام السلطانية**، وقبل نص **أدب الدنيا والدين**.

لا يتعلق الأمر في هذا الترتيب من **النصيحة** إلى **قوانين الوزارة** مروراً بـ **تسهيل النظر وتعجيل الظفر** بمجرد تسلسل يقوم على مبدأ الانتقال من العام إلى الخاص، رغم أهمية هذا المعيار في الترتيب الذي وضعناه. ذلك أننا نلاحظ أن النصوص المذكورة تترابط، من دون أن يكون بينها أي اختلاط يورث التكرار، أو يوحي بإعادة الكتابة. فنحن أمام **نصّ واحد، مُعَدٍّ في سلسلة كتب**، أي في أجزاء تتوخى الإحاطة بموضوع معيّن، ضمن رؤية محددة، موضوع **السياسة** كما تبلورت في الرؤية المتضمنة في الآداب السلطانية؛ إنها كتب تعي حدودها، وفي مقدمات المؤلِّف توضيحات تبرز مرجعية الكاتب وتحدّد مراميه القريبة

(١) **نصيحة الملوك**، م. س، ص١٩٧.

(٢) مقدمة **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، م. س، ص٨٢.

المباشرة، ومراميه البعيدة غير المباشرة[1].

يتناول الكتاب الأول **نصيحة الملوك** «مؤسسة الملك والملك»، من جوانبها المختلفة، ويهتم الكتاب الثاني **التسهيل** في قسمه الثاني بـ «قواعد سياسة الملك، والمهام المنوطة به». أما الكتاب الثالث، **قوانين الوزارة**، فيتجه للإحاطة بـ «منصب الوزير»، وضروب الوزارات وعلاقة الملك بالوزير[2].

هناك تكاملٌ بين هذه النصوص يجعلنا ننظر إليها كنصّ واحد ذي محاور ومراتب، همّها الأساس: **مسألة التدبير السياسي في جوانبه العملية**، من دون أن ينفي هذا إمكانية استنادها إلى منظور فكري محدّد تتأسس في إطاره قواعد التدبير وسياساته وخططه السلطانية.

في محور «النصيحة» يتم الاهتمام بالملك ضمن دائرة أشمل هي دائرة **الرئاسة**. ولا يتعرض الماوردي في هذا الإطار لأصل الدولة، فهذا موضوع يدخل في عداد **اللامفكّر فيه** في الفكر السياسي الإسلامي، وفي خطاب الآداب السلطانية داخل هذا الفكر. **فالملك واقع، والدولة هي دولة الخلافة، ثم دولة الملك** كما تبلورت في التاريخ الإسلامي. إن المعالجة تقارب **مسألة الإصلاح والتدبير بالنصح والموعظة والعبرة، والبحث في عوامل المحافظة على السلام والأمن والاستقرار**.

يشتمل كتاب **النصيحة** على عشرة أبواب، مرتبة بالتتابع الآتي:

١ ـ الحث على قبول النصح؛

٢ ـ في فضائل الملوك وعلو مراتبهم؛

٣ ـ أسباب الاختلال والفساد في الممالك وأحوال الملوك؛

٤ ـ في المواعظ التي تبصر غرور الدنيا وتذكّر بالآخرة؛

٥ ـ سياسة النفس ورياضتها؛

٦ ـ سياسة الخاصة؛

٧ ـ سياسة العامة؛

---

(١) نقرأ في مقدمة الماوردي **لتسهيل النظر** الفقرة الآتية: «وقد أوجزت بهذا الكتاب من سياسة الملك، ما أحكم المتقدمون قواعده. فإن لكل ملة سيرة، ولكل زمان سريرة. فلم يغن ما سلف عن مؤتنف من الشريعة وعهودها، ومن السياسة معهودها، ليكون للدين موافقاً وللدنيا مطابقاً، وجعلت ما تضمنه بابين: فالباب الأول: في أخلاق الملك، والباب الثاني في سياسة الملك. ليكون مشتملاً على معتقد ومعقول، ومصلحاً لعامل ومعمول، ترجمته بـ **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، إذ كان ما تضمنه داعياً إليه وباعثاً عليه»، ص٩٧ ـ ٩٨.

(٢) يعتبر رضوان السيد، في ملاحظة هامة، أن أدب الوزارة في الكتابة السياسية الإسلامية، مزج بين تقليدين أدبيين: تقليد أدب التاريخ والتراجم، وتقليد نصائح الملوك والأمراء الفارسي. راجع: مقدمة كتاب **قوانين الوزارة**، م. س، ص١٠٢.

٨ ـ تدبير الأموال؛

٩ ـ تدبير الأعداء؛

١٠ ـ تقديم النيات وطلب التأويلات.

ثم خاتمة في الخصال المذكورة والخلال المأثورة.

يمكن أن نشير على هامش عرضنا لعناوين أبواب الكتاب إلى أن الباب الخامس المتعلّق بـ «سياسة النفس ورياضتها»[١]، يجد إطاره العام في القسم الأول من كتاب **التسهيل**[٢]. ففي هذا القسم، يتبنى الفقيه **نظرة أرسطية صريحة، سواء في حديثه عن نشأة الاجتماع البشري أو في تشجيره للفضائل والرذائل**[٣]. ويمكن أن تدرج هذه الفصول ضمن النمطية الثالثة بحكم أحاديثها عن الفرد والنفس. أما الباب الرابع من **النصيحة** وعنوانه: «في المواعظ التي تبصِّر غرور الدنيا وتذكِّر بالآخرة..»[٤]، فإننا نعثر فيه على **نفحة أخلاقية زهدية**، تذكّرنا بالترسل المنجز في **أدب الدنيا والدين**، وقد فصّل القول في سبعة موضوعات: في الوعظ والتذكير فريضتان، فصل آخر في الوعظ، الإنسان أيام معدودة، الإنسان أضعف خلق الله، العمر أمس واليوم وغد، الملك لا يأتي إلا بالمخاطرة، الملك محنة وابتلاء. كما تُساهم معطيات هذا الباب في تشكيل جوانب من الخلفية الناظمة لكتاب الطرطوشي **سراج الملوك**[٥].

أما في كتاب **التسهيل**، فقد اهتمّ القسم الثاني[٦] **بسياسة السلطان**، موضِّحاً القواعد الأربع التي تقوم عليها السياسة السلطانية، وهي بالتتابع الوارد في النص:

١ ـ عمارة البلدان (عمارة المزارع والأمصار)؛

٢ ـ حراسة الرعية (مقابل طاعتهم المطلقة للملك)؛

٣ ـ تدبير الجند (القاعدة المركزية في الدولة السلطانية)؛

---

(١) **نصيحة الملوك**، م. س، ص١٩٧ ـ ٢٨٣.

(٢) **تسهيل النظر**، م. س، ص٩٩ ـ ١٩٣.

(٣) يقول الماوردي متحدثاً عن الفضائل بما يكشف النصيحة الأخلاقية الأرسطية المذكورة: «والفضائل توسط محمود بين رذيلتين مذمومتين، من نقصان يكون تقصيراً، أو زيادة تكون سرفاً، فيكون فساد كل فضيلة من طرفيها. فالعقل واسطة بين الدهاء والغباء، والحكمة واسطة بين الشر والجهالة، والسخاء واسطة بين التقتير والتبذير». إلى أن يقول في السياق نفسه: «وقد يحدث من تركيب فضائل مع غيرها من الفضائل فضائل أخرى، فيحدث من تركيب العقل مع الشجاعة الصبر في الملمات والوفاء بالإيعاد»، **تسهيل النظر**، م. س، ص١١١ ـ ١١٣.

(٤) **النصيحة**، م. س، ص١٤٧ ـ ١٩٦.

(٥) **نفسه**، ص١٥٥ ـ ١٧٨؛ وراجع **سراج الملوك**، م. س، الباب الأول، وهو بعنوان: «مواعظ الملوك»، ص٦١ ـ ١١٠.

(٦) **تسهيل النظر**، م. س، ص١٩٦ ـ ٢٩٨.

٤ ـ **تقدير الأموال** (السياسة المالية)[١].

يخصّص الماوردي في سياق عرضه لسياسة الجند فصلاً بعنوان «أسباب اختلال الدول»، فيشير إلى عاملين مركزيين في هذا المجال: «فساد الزمان» و«تغيير الأعوان»[٢].

وهذا الفصل نجد إطاره العام والتفصيلي في **النصيحة**، حيث يُخصّص الفقيه باباً كاملاً «للإبانة عن الأسباب التي من جهتها يعرض الاختلاف والفساد في الممالك، وفي أحوال الملوك»[٣]. ويمكن أن ننظر إلى محتوى هذا الباب من زاوية أنه يقدم الخلفية الموجّهة لطبيعة التعليل والتفسير، الذي تضمنه كتاب **التسهيل**، حيث يقدّم الماوردي كثيراً من المعطيات المتعلقة بتاريخ الدولة الإسلامية. ففي الفصل الثالث، على سبيل المثال، يستعرض تطور الدولة الإسلامية، من الخلفاء الراشدين إلى الواثق بالله (تولّى الحكم من ٢٢٧ إلى ٢٣٢هـ)، مروراً بعمر بن عبد العزيز (تولّى الحكم من ٩٩ إلى ١٠١هـ)، ويزيد بن الوليد (تولّى الحكم سنة ١٢٦هـ)، وأبي جعفر المنصور (تولّى الحكم من ١٣٦ إلى ١٥٨هـ)، والرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣هـ)، والمأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ).. الخ[٤]، لكن هذا لا يعني أنه يقدّم قراءة تستند فقط إلى تاريخ الإسلام[٥].

أما في محور «أدب الوزير»، المتضمن في **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، فإننا نجد ثمانية فصول، تهتمّ بتعريف الوزارة، وتبرّر منشأها وأهميتها، كما تتحدث عن مزايا الوزير وصفاته، وتعيّن مهام وزارتي التنفيذ والتفويض[٦].

تشكّل مصنفات الماوردي، بناءً على الاستعراض الاختزالي لما تشير إليه عناوين أبوابها وأقسامها وفصولها، ما يُمكن أن نطلق عليه «**موسوعة الماوردي في الآداب السلطانية**»؛ إنها تعكس جهداً متطوراً في استيعاب وإعادة تأسيس **نموذج في الكتابة السياسية**

---

(١) **تسهيل النظر**، م. س، ص٢٠٣ ـ ٢٤٦.

(٢) **نفسه**، ص٢٤٧ ـ ٢٧٤.

(٣) **النصيحة**، م. س، ص١١١ ـ ١٣٠.

(٤) **نفسه**، ص١٣١ ـ ١٤١.

(٥) يعتبر رضوان السيد، أن هذا الفصل يرفع التجربة الإسلامية إلى مرتبة التعميم؛ راجع مقدمته لـ: **تسهيل النظر**، م. س، ص٩٢.

(٦) يحدد الماوردي مهام وقوانين وزارة التنفيذ في ما يلي:
- السفارة بين الملك وأصل مملكته؛
- السفارة بين الملك وعمّاله؛
- السفارة بين الملك ورعيته؛
- السفارة في استيفاء حقوق السلطة التي للملك؛
- السفارة في اختيار العمّال ومشارفة الأعمال، (الفصل السابع، «وزارة التنفيذ») ص ص٢٠٠ ـ ٢٠١.

له قيمة خاصة في التراث السياسي الإسلامي.

لا يتمثّل الجهد المذكور في كفاءة المفكّر المنتج لهذه النصوص، الفقيه والقاضي ورجل الدولة. فقد تكون هذه المسألة مؤكدة ومعروفة للمهتمّين بالفكر الإسلامي في العصر الوسيط، فثقافة الرجل العامة وتفقهه في اللغة والتاريخ والآداب، لا يمكن المجادلة فيها. إن الذي يهمّنا في سياق هذا الفصل من كتابنا، هو المساهمة التي أنجزها الرجل داخل دائرة خطاب الآداب السلطانية. فقد طوَّرت مؤلّفاته نمط هذه الكتابة، وجعلتها تستوعب تاريخاً جديداً، ومعطيات جديدة، متولّدة داخل هذا التاريخ.

فإذا كانت نصوص ابن المقفع وترجماته قد اهتمت بتركيب وبناء **النموذج السياسي الفارسي، كنموذج كوني صالح للاقتداء**، وإذا كان كتاب **التاج** يُعدّ تتميماً وامتداداً لذلك النموذج، فإن العمل الذي قام به الماوردي، من خلال نصوص موسوعته في الآداب السياسية السلطانية، **قد مارس عملية تطويع للنمط الأصل**، أو النمط المؤسّس والمولّد لخطاب هذه الآداب، وإنْ لا يعني هذا تخلّيه أو إنكاره للمرجعية الفارسية أو المرجعية اليونانية المنحولة والصحيحة، بقدر ما يعني أن مصنفاته بنت لنفسها أسلوباً مجتهداً في إنشاء القضايا وتقديمها، تمثّل ذلك في **نظام ترتيب الموضوعات**، وفي **نظام المرجعية وتسلسلها**، كما برز في **التطعيم ذي الصبغة الفقهية**[1]، حيث **أصبحت المرجعية الإسلامية في جوانبها العملية أرضية قاعدية موجّهة للحكمة السياسية الدهرية والتاريخية، الزمنية والموسومة بالقداسة**.

قد تدعو العملية التأليفية التي أنجزها الماوردي إلى التساؤل عن حدودها وحدود نجاعتها النظرية والسياسية في آثاره، وفي علاقتها بالمجال الذي أُنجزت في إطاره، وأُعدّت من أجله، أي في المحيط السياسي الذي سمح بتبلورها وإنشائها. وهو تساؤل مشروع، وسنعود إليه بتفصيل أكبر في فصل لاحق من هذا الكتاب[2]. إلاّ أن الذي يهمّنا الآن، في سياق هذا المسعى التنميطي الذي نحن بصدد بنائه، هو أن عمل الماوردي سيتحوّل في سياق تطوّر الكتابة السياسية إلى نمط جديد مؤثّر في هذه الكتابة. فقد أُعدّت مصنفات، على شاكلة نصوصه، سواء في **روحها الإسلامية السنّية**، روح الدفاع عن تاريخ لا يغفل تاريخ الأمة، أو في **شكلها وطريقة تبويبها وتشجير معطيات أبوابها وفصولها**. ويمكن أن نذكر من بين هذه النصوص على سبيل المثال، نصوص كل من القلعي (ت ٦٣٠هـ)، والشيزري (ت ٧٧٤هـ)، وهي بتتابع أسماء الأعلام، **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة** و**المنهج المسلوك في سياسة الملوك**[3].

---

(١) يتجلى بروز المنحى الفقهي في الكتابة في نص **النصيحة**، ص٣٩٤.

(٢) راجع الفصل الثاني من الباب الثالث من هذا الكتاب.

(٣) القلعي، **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة**، تحقيق إبراهيم يوسف مصطفى عمر، عمّان، مكتبة المنار، ١٩٨٥؛ =

من الخصائص البارزة في هذا النمط، **طغيان الآلية النقلية الدينية** في بناء الاستدلال، حيث تتخذ الشواهد القرآنية موقع البداية والتأسيس، وذلك خلافاً للمسعى **العقلي التاريخي** الذي اتسمت به نمطية كتاب **التاج** أو شذرات **الأدب الكبير**. صحيح ومؤكد أن **عقلانية الجاحظ** كانت تستوعب الحكاية الخارقة، للتمثيل على تصوّر أو واقعة أو نموذج سياسي، وأن **حدوس ابن المقفع** وجوامع حكمته تستمد قوتها من إطار مرجعي يتجاوز مقدمات النظر الإسلامي، إلاّ أن مقدمات كلٍ منهما تختلف تماماً عن المقدمات التي أصبحت حجر الزاوية في موسوعة الماوردي، وفي نمط خطاب الآداب السلطانية الذي عملت على إعادة تأسيسه ضمن منظور جديد، أطلقنا على مرجعيته في الفصل السابق اسم **المرجعية التركيبية**، وهي المرجعية التي تضيف إلى مأثور الفرس واليونان العِبَر المستخلصة من تاريخ الإسلام، **من أجل كتابةٍ هدفها تدعيم وترسيخ كيان الدولة السائدة في بلاد الإسلام، دولة الخلافة، دولة الإمارات، والدولة السلطانية**.

٣ ـ النمط الثالث: «سراج الملوك» للطرطوشي:

إذا كنا قد ربطنا النمط الأول (كتاب **التاج**) بمسألة التأسيس، **تأسيس خطاب الآداب السلطانية** في التراث السياسي الإسلامي، حيث يتوّج هذا الكتاب النصوص الأولى التي أنشأها ابن المقفع في مترجماته ومصنّفاته ورسائله، وعمم أسلوبها **عهد أردشير**، كمرجع يرمز إلى تراث وتاريخ، فإن النمط الذي بلورته كتابات الماوردي المتنوعة في هذا الباب شكّل ما يمكن اعتباره النمط المتجاوز والنافي للأول باستيعابه، مع محاولة لتطويره من خلال **توسيعه وإعادة توجيه روحه العامة**، انطلاقاً من مقدمات في النظر السياسي مختلفة عن مقدمات كتاب **التاج**، أثناء رسمها لأدب الملوك.

أما النمط الثالث الذي سنحاول ضبط محتواه، وتحديد خصائصه النمطية، فقد كُتب في مرحلة متأخرة نسبياً، بالمقارنة مع النصوص الآنفة الذكر، ونقصد بذلك النصوص الممثّلة لنمط الكتابة الأولى، نصوص التأسيس. يتعلّق الأمر بكتاب **سراج الملوك** للطرطوشي. فهذا النص يحدّد نمطاً ثالثاً في إطار هذه الكتابة، وهو نمط يعكس ما يمكن تسميته **بلحظة استواء النمط واكتمال النمطية**، وذلك بالصورة التي تتجاوز النموذجين المذكورين، عن طريق استيعاب يسمح بتركيب صيغة في التأليف والنظر تمنح النمط هويته، ليتحول إلى **نموذج معبّر عن لحظة من لحظات صيرورة الخطاب في التاريخ**، لعلّها لحظة توقف تؤذن بإمكانية تجاوزه، إما بتطويره وإما بتحنيطه وتحويله إلى سقف ناظم. وهذا الأمر يقلّل من قيمة هذا النمط، مقارنةً مع التحويل الذي أنجزته لحظة النمطية التي بلورتها آثار الماوردي، لكنه

= الشيزري، **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**، تحقيق ودراسة علي عبد الله الموسى، عمّان، مكتبة المنار، ١٩٨٧.

يمنحه في الآن نفسه، **صيغة التشبّع النظري التاريخي**، والتي يتحكم فيها نظامه في النظر السياسي. وهذا العنصر الأخير هو الذي دفعنا إلى اختياره كتعبير متميّز عن هذا النمط الثالث من أنماط الكتابة في الآداب السلطانية.

لنستعرضْ أولاً محتوى النص، بما يتيح لنا العودة إلى التفكير في طبيعة نسيجه النصّي مرة أخرى، في علاقته بما سبقه وما تلاه من نصوص الآداب السلطانية.

يحتوي سفر **سراج الملوك** على ترتيب متوازن الفصول كمّياً، مع استثناءات قليلة، يحصل فيها **الاستطراد**، ويتم تفصيل الأبواب. وقد جاءت محصّلة الكتاب عملاً كبيراً، يكاد يقارب من الناحية الكمّية عمل الماوردي في مصنّفاته الثلاثة التي اعتمدناها مجتمعةً لتقديم نمطٍ محدّدٍ في الخطاب السياسي السلطاني.

يقع الكتاب في أربعة وستين باباً، يدور فيها الاهتمام بـ «**الأحكام والسياسات**»، أي بالقوانين والقواعد، وسياسات التدبير، في مختلف أوجهها وتجلياتها. وقد تمكّنا بعد مراجعة محتوى النص من إعادة تبويبه في **سبعة محاور كبرى**، يضم كلٌّ منها جملة من الأبواب، كما يحصلُ تداخلٌ بين بعض الأبواب لتُدْرَج مجتمعةً في أكثر من محور. وقد سمح لنا هذا التبويب الجديد بإدراك **جوانب مُؤَسِّسة لنمطية هذا النص** في الكتاب السياسية. أما المحاور التي بدت لنا مناسبة لمحتوى أبوابه فهي:

١ ـ في ضرورة السلطان؛
٢ ـ في خصال السلطان؛
٣ ـ في كيفيات التدبير السياسي؛
٤ ـ في الحرب؛
٥ ـ في الوزارة والجلساء؛
٦ ـ آراء في الزمان والتاريخ؛
٧ ـ مواعظ وحكم.

يسلّم الكتاب في المحور الأول بضرورة السلطة ولزومها لإنجاز ما يعتبره «**جمع القلوب والتزام النصفة**» بحسن السياسة، ثم حفظ الأموال، وصون الأعراض والحرم، وتدبير الحروب[١].

وفي المحور الثاني، يتم الحديث عن مجموعة من الخصال الملكية من منظور أخلاقي سياسي، تطغى على الحديث فيه أحياناً **نفحة زهدية**، حيث يتمّ التركيز على دونية الحياة الدنيا لمصلحة الاستعداد لليوم الآخر[٢].

---

(١) **سراج الملوك**، تحقيق جعفر البياتي، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥.
(٢) **نفسه**، ص٦٣.

ويتمّ الحديث عن خصال الرعية أيضاً بمناسبة معالجة **مزايا المَلِك وخصاله**، فتكون خصلة الطاعة بمثابة خصلة الخصال المطلوبة في الرعية، انطلاقاً من المبدأ الذي يقر بأن **لا سلطة إلا بالقهر، فالقهر والسلطة سيان**[1]؛ إنهما وجهان لعملة واحدة.

صحيح أن الفقيه يشير إلى ميزان العدل، ويستدعي شواهد نصّية تدعو إلى الرحمة والمشورة[2]، **لكنها شواهد لا تصمد أمام وجهة النصّ العامة** التي لا تتوقف عن تبرير الظلم والجور. ففي الباب الأربعين، المعنون «**فيما يجب على الرعية إذا جار السلطان**»، يذكر الحادثة الآتية: «وروي أن بعض العقلاء غصبه بعض الولاة ضيعة، فاستعدى عليه إلى المنصور، فقال: أصلحك الله، أذكر لك حاجتي، أم أضرب قبلها مثلاً، قال اضرب قبلها مثلاً، قال: أصلحك الله، الصغير إذا نابه أمر يكرهه، فإنما يفر إلى أمه، إذ لا يعرف غيرها، وظناً منه أنه لا ناصر له فوقها، فإذا ترعرع واشتد فأوذي، كان فراره إلى أبيه، لعلمه أن أباه أقوى من سواه، فإذا ازداد عقله، اشتدت شكيمته شكا إلى السلطان لعلمه بأنه أقوى ممن سواه، فإن لم ينصفه السلطان شكا إلى الله تعالى، لعلمه بأنه أقوى من السلطان، وقد نزل بي نازلة وليس فوقك أحد أقوى منك، فإن أنصفتني، وإلا رفعت أمرها إلى الله في المواسم، فإني متوجه إلى بيته وحرمه، إذ ليس فوقك أحد إلا الله تعالى، قال: بل ننصفك، وأمر أن يكتب إلى واليه برد ضيعته»[3].

أما في الباب الخامس عشر وعنوانه «**في بيان الخصال التي يعزّ بها السلطان، وهي الطاعة**[4]»، فإننا نجد مرويات وحِكَماً، تبلغ ذروتها في التنبيه الآتي: «**إياكم والخروج من أنس الطاعة إلى وحشة المعصية**». بل إنه يقرن الطاعة بالحب، فيكتب: «**طاعة المحبة أفضل من طاعة الهيبة**»، بل أكثر من ذلك، فإن «**عصيان الأئمة يهدم أركان الملة**»[5].

في مجال التدبير السياسي، يشير صاحب **السراج** إلى مناهج الولاة والأمراء في التدبير، ويستخلص بعض النتائج العامة، فيعرضها ممتزجة بالنقول دون تحليل، وبالمرويات دون تعليل. **فالنصوص تقوم في النصّ مقام البرهنة، وسقف الاستدلالات تغطيه دائماً أقوال القدماء، الملوك منهم والحكماء والأمراء والكتّاب.**

أما المحور المخصص للوزراء والجلساء، فلا يتجاوز فيه النصّ المرويات والمأثورات المعروفة. بل لعله يكتفي بعموميات لا ترقى إلى مستوى نصوص الماوردي **بطابعها** القانوني المدقق، وهو طابع يستحضر بعض **آليات الكتابة الفقهية**، فيدمجها

---

(١) راجع الباب الموفي أربعين، ص٣٤٤.

(٢) **السراج**، م. س، ص٣٤٢.

(٣) **نفسه**، ص٣٤٦.

(٤) **نفسه**، ص١٨٨ ـ ١٩٠.

(٥) **نفسه**، ص١٨٨.

بآليات الكتابة السلطانية[1].

أما الآراء المتعلقة **بميتافيزيقا الإنسان والزمان**، فهي تتأسس في كل الأبواب بصورة غير مباشرة، تبرز في نوعية الحوادث المستعرضة، والنقول المقدّمة، والآيات المدعّمة لرأي أو المناقضة له، مما يُشكّل في مجموعه تصوراً متكاملاً لطبيعة الإنسان، وتصوراً واضحاً لكيفية نظر الطرطوشي للزمان، وللملك والسلطة في الزمان، وهو تصوّر محايث لظاهر النص، تكشف عنه النصوص في صورتها المباشرة، وتفضحه أحياناً بياضات النصوص، فيحضر بغيابه، مشكّلاً الخلفية الناظمة للكتابة والكتاب.

وقد ختم الطرطوشي سفره بمنتخبات من المواعظ العامة، من مختلف المرجعيات التاريخية والفكرية، التي استند إليها في عملية الكتابة والتأليف، من **فارس والهند والسند والروم والعرب والمسلمين**. ومن أطرف ما تضمنته إشارته اللطيفة إلى الخصال التي قتلت الملوك، وهي من حِكَم ساناق السندي للملك برقما نص الهندي، حيث اعتبر أن مسببات موت الملوك هي: **الصيد والإفراط في السكر، وشدة الحرص، والغضب، والطمع، والفرح، والأنفة، والتواني**، وبالتالي خليق بالملوك تجنب كل هذه الخصال[2].

نستطيع القول بعد الاستعراض المختزل لنموذج النمط الثالث في الكتابة السلطانية، إن بنية **السراج** اعتنت بما يشكّل **سراج الملوك، ومنهاج عمل الولاة والأمراء والوزراء**، كما اهتمت بموضوع **التدبير السياسي**، في مستواه المحدد في ما أطلق عليه الطرطوشي «**حسن السياسة**»،[3] وكذلك في **مجالي التدبير المالي والحربي**.

لكن ميزة هذا النمط الكبرى تتمثّل في **طابعه الشمولي**؛ إنه نص شامل سواء في مستويات **التبويب** الجامع للأبواب المعروفة في هذا الخطاب، أو في مستوى **المرجعية**، المرجعيات، **ونمط الاستدلال، وبنية الكتابة**، أي طبيعة النسيج النصي في صورته التي يطغى عليها **الطابع الاستشهادي**، طابع استحضار النصوص (التناصّ)، بصورة تكاد تقصر جهد المؤلِّف في كثير من الصفحات على **مجرد الجمع والترتيب**، بدون زيادة ولا نقصان[4].

وقد لا نجازف إذا ما اعتبرنا هذا النصّ بمثابة ذاكرة عجيبة، خليط من القول والحكاية والنظم والحادثة والموعظة. صحيح أنه **نص في تدعيم الاستبداد**، تدعيم دولة القهر والغلبة، حتى عندما تجور وتظلم[5]، إلا أنه قبل ذلك نمط متميّز بما أطلقنا عليه: **الاستواء النصّي**

(١) راجع الفصل الثامن من كتاب **قوانين الوزارة** للماوردي، وهو بعنوان «في الحقوق»، ص٢١٠ ـ ٢٣٩.

(٢) **السراج**، م. س، ص٥٤١.

(٣) **نفسه**، ص٥١.

(٤) راجع الباب التاسع والعشرين على سبيل المثال، وموضوعه «فيما يسكّن الغضب»، ص٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٥) راجع التمهيد، ص٣٤٤.

واكتمال النمطية[1].

ونحن لا نشك في أن النمط الثاني الذي بلورته مساهمة الماوردي يتفوق عليه من الناحية المنطقية بطابعه المحكم والمتماسك، وبقدراته في الاستنتاج والربط. ذلك أن كفاءة الفقيه **ودربته الفكرية الاستنباطية** تنعكس على إنتاجه السياسي، وتمنحه نظاماً متميّزاً.

ما نريد أن نخلص إليه في هذا النمط ونؤكد عليه، هو مسألة **الاستواء النصّي** الذي بلغه خطاب الآداب السلطانية في كتاب الطرطوشي، **سراج الملوك**. نقصد بذلك حصول عملية تشبّع في النمط، فهو يغرف من معين المرجعيات المؤسسة له، ويتغذّى كذلك من درس التجربة الإسلامية، وقد استوت في بعض مراحلها **ذاكرة وتجربة**، تُضاف إلى تجارب التاريخ، وتعكس تجربة التاريخ السياسي الذاتي. وعندما يقوم الطرطوشي باستدعاء شواهد هذه التجربة، سواء الحدثية الوقائعية منها أو النصية، التاريخية أو الدينية (**القرآن** والحديث وتجربة النبي والخلفاء الراشدين)، فإنه يعمل على تحقيق درجة من درجات تطوّر هذه الكتابة، بالصورة التي جعلتنا نميل إلى اعتبارها نمطاً خاصاً داخل النمط العام. وما يعزّز رأينا ويدعمه، موقف ابن خلدون من هذ النصّ، وموقفه من نصوص ابن المقفع. إن نقده في **المقدمة** لكل منهما، يعبّر في نظرنا عن **مركزية نصوصهما** في تراث الآداب السياسية، كما يعبّر عن خطورة المنحى الذي اتخذاه معاً في صلب عملية تشكّل وتطوّر هذه الآداب. ولهذا انتقدهما بحدة، ودعا إلى تجاوز نمطيتهما في الترسل الخطابي الذي لا يعتمد في نظره مبدأ **التعليل**، لمصلحة فكر سياسي أقدر على فهم التاريخ الإسلامي، وتاريخ الأمم الغابرة، وكذلك للتمكّن من إصلاح الخلل السياسي الحاصل في دولة الملك القائمة[2].

٤ ـ النمط الرابع: كتابة المختارات السياسية:

يُشكّل هذا النمط عينات من المرجعية الناظمة لخطاب الآداب السلطانية؛ إنه **ذاكرة حافظة للمأثور السياسي المتوارث**، كما تبلور في متون **كتب الأدب والتاريخ والفقه والسياسة والأخلاق**، وكما جاء في **القرآن والحديث**.

يتخذ هذا النمط صبغة **الكتابة التعليمية**، ويمكن أن نطلق عليه، **نمط نظم**[*] **المأثور السياسي** لحفظه، ولجعله وسيلة من وسائل تكوين وإعداد الكتّاب والأمراء، وكل الذين

---

(١) من مظاهر الاستواء النصّي واكتمال النمطية في النص، يمكن أن نشير إلى المواقف المتناقضة في النص. فهو يعمل على استثمار المتناقضات في سياق بنائه للنص، مما يدل على إدراكه الشامل لمختلف الأبعاد التي اتجهت النصوص الأخرى السابقة عليه إلى بلوغها. راجع الباب السادس حيث يمجد النص المتناقضات، ص١٥٢ ـ ١٥٤.

(٢) راجع النقد الخلدوني لنصّ **سراج الملوك** في المدخل العام لهذا الكتاب.

(*) النظم المقصود هنا هو ترتيب مادة الآداب في أبواب وفصول ومباحث وموضوعات محددة، وجمع ما يطابق محتواها من العبر والحكم والمواعظ.

تهمهم مسائل التدبير السياسي، أو تكون لهم علاقة ما بالمجال السلطاني.

لا علاقة لهذا النمط بمختصرات الآداب السلطانية، من قبيل كتاب المرادي الذي يقرّ في مقدمة مصنّفه بأنه «يولد مما جرد المتقدمون حكماً ومحفوظات ذات فائدة»[1]. ذلك أن كتاب المرادي عبارة عن موجز يشير إلى **آداب الإمارة إشارةً**، ولا يتعداها مُفَصّلاً ومحللاً، بل يكتفي في فصول كتابه بما يعتبره **اللباب**.

إن كتب المختارات تعدّ في نظرنا نمطاً قائماً بذاته. وفي تاريخ الآداب السلطانية مصنّفات متعددة تبرز مكانة هذا النمط، ضمن صيرورة تطور هذه الكتابة. ويمكن أن تندرج كتابات وآثار ابن المقفع ضمن هذا النمط، بل لعلّه مؤسّس هذا التقليد في الكتابة السياسية العربية، حيث تضمّنت مصنفاته مختارات من الحكم، موجّهة بهاجس سياسي واضح، نحن هنا نشير إلى **الأدب الكبير والأدب الصغير** على وجه التخصيص.

وإذا كان التراث العربي الإسلامي، قد عرف مصنفات متخصصة في هذا المجال ـ **مدونات المختارات والمفضليات والمنتخبات** ـ[2]، وفي مجالات معرفية متعددة، أبرزها مجال الشعر العربي، فإن المجال السياسي السلطاني قد عرف بدوره محفوظات أساسية تغذّي مصنّفاته، ويتمّ تداولها في متونه دون الإشارة إلى مظانها وأصولها الأولى. فقد تحوّلت بفعل التداول إلى ذاكرة حافظة للمأثور، وعاكسة للحكمة الجارية على لسان الفقهاء والكتّاب ومؤنسي السلاطين ومحدّثيهم ومعلّمي أبنائهم من الأمراء والقوّاد.

أما أبرز النصوص في هذا الباب، فيمكن أن نذكر منها على سبيل المثال «اللآلىء» الواردة في **عقد** ابن عبد ربه: **اللؤلؤة، والفريدة والمرجانة**، وكتاب **عين الأدب والسياسة** لابن هذيل[3]. ففي هذه المصنفات يتم اختيار الحِكَم والعظات والمرويات والأمثولات والمستطرفات ومليح القول بهدف التثقيف. وتخضع عملية الترتيب في المختارات لنظام محدّد، يعيّن جوانب من خلفياتها وأبعادها، ويُمَكِّن من سبر أغوارها.

وإذا كنا نعرف أن هذه الكتب رغم طابعها التجميعي تظلّ ناقصة، بحكم أن كل اختيار ترك، أدركنا أن وراء الاختيار إرادة تتجه إلى **إنشاء وتركيب نموذج معين في مجال السلطة**

---

(١) المرادي، كتاب **الإشارة إلى أدب الإمارة**، م. س، ص٤٦.

(٢) راجع مقدمة أحمد أمين لكتاب **العقد الفريد**، م. س، الجزء ١، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦، ص د ـ هـ.

(٣) ـ نجد في كتاب **العقد الفريد** ثلاث لآلىء، لها علاقة بمجال الآداب السلطانية:

اللؤلؤة في السلطان، الجزء الأول، ص٢ ـ ٩١.

الفريدة في الحروب، الجزء الأول ص٩٣ ـ ٢٢٣.

المرجانة في مخاطبة الملوك، الجزء الثاني، ص١٢٣ ـ ٢٠٥.

ـ ابن هذيل، **عين الأدب والسياسة في زين الحسب والرياسة**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨١.

والتدبير السياسي ومؤسسة الملك (مواقفها مثلاً من السلطة الجائرة تتحدّد في المنتخبات التي تُختار لتبرير حكم هذه السلطة).

يعي صاحب **العقد الفريد** ـ الذي سنتخذ نصوصه كنموذج للتعريف بطبيعة هذا النمط ـ هذه المسألة، فيصرّح في مقدمة "قلادته الكبيرة": «وقد ألّفت هذا الكتاب، وتخيّرت جواهره، من متخير جواهر الآداب، ومحصول جوامع البيان، فكان جوهر الجوهر، ولباب اللباب، وإنما لي فيه تأليف الأخبار، وفضل الاختيار، حسن الاختصار، وفُرش في صدر كل كتاب، وما سواه فمأخوذ من أفواه العلماء، ومأثورات الحكماء والأدباء، واختيار الكلام أصعب من تأليفه»[1].

واضح من هذا النص أن الكاتب يعيّن حدود عمله في الاختيار والاختصار، وهما معاً عمليتان لا يمكن استبعاد تأثيرهما في التأليف (الجمع والانتخاب). بل أكثر من ذلك، فإن هذه الأعمال تتسم بالعرض الذي لا يعتمد السند؛ **إنها نوادر وأخبار وحكم وأشعار**، يُراد لها أن تكون دالة في ذاتها، **خارج مرجعية الأسانيد**، سواء بطابعها **الإسمي** أو **الزماني**، مما يحولها إلى نصوص صالحة لكل زمان ومكان. **إن السند هنا قيدٌ يرتبها في سياق بعينه**، في حين أن كتب المختارات ترى في ما تعقده مجوهرات ثمينة.

خصص صاحب **العقد الفريد** في مصنفه التعليمي الكبير ومحاضراته الجامعة، ثلاث جواهر للآداب السلطانية، كتاب **اللؤلؤة في السلطان**، وكتاب **الفريدة في الحروب**، وكتاب **المرجانة في مخاطبة الملوك**. وهي كتب متكاملة، ويمكن اعتبار كل منها محوراً من محاور التفكير في قضايا الآداب السلطانية، **في المُلك وكيفية مخاطبة الملوك**، وفي **الجند والحرب**، وما يرتبط بهما.

نعثر في هذه الكتب على نقول مختارة من كتب التاريخ والسياسة والأخلاق واللغة، في موضوع الآداب السلطانية، كما بلورت أبوابه نصوص الأنماط الثلاثة السابقة الذكر، آداب **الملوك** و**مسائل التدبير السياسي** و**طبيعة السلطة السياسية**، وذلك في صورة مختارات تندرج ضمن المحاور المذكورة، بمختلف التفصيلات التي تروم الإحاطة بأبعادها ومستوياتها المختلفة.

في **اللؤلؤة في السلطان**، تتلاحق المنقولات الحكمية والمأثورات الدينية والحوادث التاريخية، في موضوع النصيحة والطاعة وصلاح الرعية، الحزم والمشورة وحفظ الأسرار. وفي **الفريدة في الحروب**، يتم استدعاء الشواهد ذات الصلة بالجيوش وتدبيرها، والمكائد والخدع، وما يطلق عليه نعت «انتهاز الفرص والتماس الغرة وإذكاء العيون وإفشاء الطلائع واجتناب المضايق، والتحفّظ من البيات»[2]. كما يشير إلى موضوع الإقدام والجبن ووصايا

---

(١) **العقد الفريد**، م. س، الجزء الأول، ص٨.

(٢) **الفريدة في الحروب**، م.س، ص٩٣ .

أمراء الجيش، إضافة إلى رصف الخيل والسلاح. أما جوهرة **المرجانة في مخاطبة الملوك**، ففيها لطائف عجيبة، عن قيمة الكلمات والكلام في علاقته بمجالس الملوك والأمراء، إلى درجة جعلته يعتبر الكلمة شفاعة، بل إنه نظر إلى الكلمة باعتبارها واهبة للحياة مستشهداً بآية قرآنية: ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات، فتاب عليه، إنه هو التوّاب الرحيم﴾[1].

وإذا كانت أنماط الآداب السلطانية السابقة، في الأغلب الأعم، تُلحق بنصوصها باقة من المختارات أغلبها يكون متضمّناً في المتن، وقليل منها يحضر لأول مرة في النص، وذلك على شاكلة ما يفعله المحقّقون اليوم، حين يستخرجون الحكم والمرويات من النصوص، ويضعونها بين يدي القارىء لتسهيل البحث والفهم، فإن المختارات كمصنّفات قائمة بذاتها تعكس نمطاً خاصاً حافظاً لتراث سياسي معيّن، تراث مرتب انطلاقاً من **معايير محددة تعكس رؤية سياسية بعينها**، كما **تروم إنجاز وظيفة مقررة سلفاً**.

لا بد من التوضيح هنا قبل الانتهاء من عرض التوصيفات المساعدة على إدراك ثوابت هذا النمط، أن المأثور المنقول فيه يغلب عليه الطابع التاريخي العربي الإسلامي، مع حكم ووقائع تتعلّق بتاريخ الفرس، وشبه غياب للمرجعية اليونانية.

هل ننظر إلى هذا النمط باعتباره أداة تمكّن من إعادة إنتاج الآداب السلطانية؟ هل يعوض هذا النمط في صورته **الرواية والحافظة** للآداب السياسية الأنماط السابقة الذكر؟

إننا لا نعتقد ذلك. فمختارات الأدبيات السلطانية تعبّر باستقلالها النصّي عن توجه معين يتعلق **بالتعليم والتلقين والحفظ**، وهي المميّزات التي لا تتضمنها بالضرورة مصنّفات الآداب الأخرى رغم أنها أُعدّت في مجملها لأشخاص بعينهم، بهدف **النصح والتدبير وحسن السياسة**. إلاّ أنها تتضمن كفاءات في **التعقّل والتركيب والتوجيه**، تتجاوز النص الأداتي الخالص، أي تتجاوز **نمط المختارات** لتحدّد في النهاية **خطابات ورسائل موصولة بتاريخ من الصراع السياسي**، من بين أهمّ سماته استعمال الكتابة كوسيلة من **وسائل تدعيم السلطة**، وسيلة لا تقلّ أهمية عن السيف والحرب والقهر والقتل، إذ ما اقتضى الحال ذلك.

٥ ـ عودٌ على بدء، من التنميط إلى التناصّ:

لا تعني الأنماط المذكورة أننا أغلقنا نصوص الآداب السلطانية في قالب رباعي لا تتعدّاه[2]. إن مقصدنا الأول في هذا السياق هو إنجاز **عملية تشخيص ثالثة**، أي الاقتراب

---

(١) **المرجانة في مخاطبة الملوك**، م. س، ص١٢٢. سورة **البقرة**، ٣٧.

(٢) لقد كان بإمكاننا أن نعين نمطاً آخر يستند بصورة قوية إلى التاريخ ونموذج الكتابة التاريخية في الإسلام، ولعلّه يجد مثاله المعبر والدال في نصّين من نصوص الآداب السلطانية، نص **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، م. س. وقد شغل التاريخ الحجم الأكبر فيه (القسم الثاني) ص١٠٣ ـ ٣٤٦، أما قسمه الأول فهو أشبه ما يكون بمقدمة تناول فيها الكاتب الآداب السلطانية، ص١٧ ـ ١٠٢. والنص =

أكثر من هذه الآثار لمعرفة **نظامها في الكتابة، وآليات إنتاجها وهي ترتّب الفصول والأبواب، وتصوغ القضايا والإشكالات**. فنحن في هذه الأنماط المختلفة مجتمعة إذا ما شئنا القول، **أمام مرايا تعكس صوراً لممارسة سياسة قائمة**، فتصبح الصور نسخاً لأصل أنشأها، وهو ما يمكن أن نعبّر عنه **بجدلية الرائي والمرئي**، حيث لا ندري في النهاية **مَنْ الأصل ومَنْ الصورة، مَنْ الأصل ومَنْ النسخة**.

يمكننا أن نتجاوز التنميط الآنف الذكر بتعيين أنماط أخرى، من **المنحولات اليونانية، ومن كتب العهود**. إلا أن المشكلة التي تعترضنا في مثل هذه النصوص، هي طابعها التدشيني، وهو الطابع الذي يكون، في الأغلب الأعم، **سابقاً على كل نمط، ومصدراً** في الوقت نفسه **لإمكانية تَوَلُّد وتوليد النمط**، وقد **يشكّل المرحلة الجنينية للنمط**، إذا صحّ هذا التعبير. وفي الأمثلة التي ضربنا والأنماط التي رسمنا ما يُعتبر مستوعباً **لنصوص التدشين**، حيث يقوم باستيعابها وتحويلها إلى أنماط ضمن **عملية التشكّل النصيّ** التي تصنعها صيرورة بناء المصنّفات والنصوص السياسية في التاريخ، تاريخ الفكر وتاريخ الصراع السياسي، ليس في تاريخ الفكر الإسلامي وحده بل وفي تاريخ الفكر الإنساني على وجه العموم.

لكن **الحصر والتنميط المنهجي السابق الذكر**، لا يمنعنا من الوقوف على الظاهرة الكتابية التي تُعرف **بالتناصّ**[1]، أي **ظاهرة النسخ والنقل والاستعارة**، حيث **تتناسل في هذه الآداب جملة من الشواهد، معيدةً نصوصاً متشابهة**، يقوم الواحد منها بنسخ الآخر، **في عملية تداعٍ لا تتوقف**.

صحيح أن المنقولات المؤثّثة لفضاء النصوص، **الحكم والعظات والحوادث**، تختلف في كثير من عبارتها وحدودها، بل تتناقض أحياناً، إلاّ أن عمليات التحويل التي تَلْحَقُها لا تغير من عمق **نظام الخطاب** وغائيته في شيء. فقد أصبح **التناصّ** في هذه الكتابة، **آلية من آليات إنتاج النص وإنتاج المعنى**، حيث تتعرض العبارات الموظفة في هذه العملية لكثير من أشكال الزيادة والنقصان، سواء في الكلمات أو في الجمل، وأحياناً في الفقرات، كما تلحق هذه التحويلات والتحويرات مقدمات النصوص وخواتمها، بالتأخير والتقديم والحذف والإضافة، مما يترك في بعض الأحيان مسافات بين النصوص، ليس في الصيغ فقط، بل في المعاني والدلالات التي تحملها أو تشير إليها.

الثاني: هو: **الوزارة أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء** للصابي. وهو يختلف كلية عن المصنفات السلطانية الأخرى، في مجال آداب الوزراء رغم اقترابه في نمطيته العامة من نص الجهشياري، **الكتّاب والوزراء**، في القسم المخصص للحديث عن الوزراء، كما يقترب من نص ابن الصيرفي **الإشارة إلى من نال الوزارة**، ويختلف عن نص لسان الدين ابن الخطيب **الإشارة إلى أدب الوزارة**.

(١) حول مفهوم التناصّ راجع: Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972, p. 446.

يمكن أن نشير هنا إلى مركزية نص **الأدب الكبير** واختراقه لباقي النصوص؛ إنه يلعب في نظرنا بامتياز دور **النص المولِّد**، وذلك رغم صغر حجمه. وبجواره يلعب كتاب **التاج** الدور نفسه، الأمر الذي يؤكده بقوة **مركزية التجربة الفارسية في نصوص الآداب السلطانية**، مهما تنوعت وتعددت. أما **المنحولات اليونانية**، فإنها بدورها تخترق نصوص الآداب بمقدار اقترابها من روح المرجعية الفارسية.

ويمكن أن نستعرض للتدليل على ما نحن بصدده، نتائج بحث وداد القاضي المتعلّق بالنظرية السياسية للسلطان أبي حمو الزيّاني. فقد توقفت عند مصادر نص كتاب **الواسطة** وعيّنت منقولاته، أي حددت **بؤر التناصّ** المتفاعلة داخله في المعطيات الكمية الآتية:

١ ـ كتاب **السراج**، نقل عنه في ٢٠ موضعاً.

٢ ـ كتاب **العقد الفريد** نقل عنه في ٧ مواضع.

٣ ـ كتاب **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**، نقل عنه في ٧ مواضع.

٤ ـ كتاب **سلوان المطاع في عدوان الاتباع** لمحمد بن ظفر المالكي، نقل عنه في ٣ مواضع.

هذا إضافة إلى إشارتها إلى النقول التي يصعب ضبط وتعيين مصدرها، والنصوص المتعددة الصيغ، أي الواردة بأكثر من صيغة في أكثر من نصّ. وقد عينت المنقولات كاملة في سياق بحثها، مما حول النص إلى **شبكة فعلية للتفاعل النصّي**، مُحدّدة لمستوى من مستويات فضاء الكتابة في الآداب السلطانية[1].

وفي السياق نفسه، وعلى سبيل المثال أيضاً، يُمكن أن نشير إلى الهامش الذي وضعه محقق **نصيحة الملوك** للماوردي، عند محاولته تعيين قول نَسَبه المؤلّف إلى الملوك الأوائل، حيث نقل عنهم قولهم: «صلاح الوالي خير من خصب الزمان»، فقد أشار المحقّق إلى أن ابن قتيبة نسب هذا القول عينه إلى الحكماء في **عيون الأخبار**، وذلك بلفظ «عدل السلطان أنفع للرعية من خصب الزمان». وقد ورد القول نفسه في **عهد أردشير**: «رشاد الوالي خير للرعية من خصب الزمان». وأورده المسعودي في **مروج الذهب** منسوباً إلى كسرى أنوشروان، بصيغة: «صلاح أمر الرعية أنصر من كثرة الجنود، وعدل الملك أنفع من خصب الزمان». وأورده حيان التوحيدي في **الإمتاع والمؤانسة** قائلاً: «عدل السلطان خير من خصب الزمان». كما ورد في صيغ أخرى، وفي نصوص أخرى من قبيل **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة** وكذلك في **العقد الفريد** بلفظ: «إمام عادل، خير من مطر وابل»[2].

---

(١) د. وداد القاضي، «النظرية السياسية للسلطان الزياني»، مجلة **الأصالة** الجزائرية، ع ٢٧ (١٩٧٥)، ص٣٨ ـ ٤٠؛ **اللؤلؤة في السلطان**، م. س، ص٧.

(٢) **نصيحة الملوك**، م. س، ص٤٣.

يقدم هذا المثال صورة مصغرة **لأنماط التحوّل** التي كانت تلحق المأثورات، وهي **تهاجر داخل أبواب وفصول المصنفات السلطانية**، محدّدة مواقف معينة، ومعبِّرة عن لونيات من الاختلاف تضيق وتتسع، بحسب مقتضيات السياق الذي كانت ترد فيه، والتحويرات التي كانت تلحقها شرحاً وتأويلاً، وجهداً في الفهم والربط مع القضايا والمواضيع التي يرد النصّ في رحمها ويعكس ملامح من سياقها.

ولا شك في أن انتشار وشيوع أكثر من ترجمة لمصنفات **تاريخ ملوك فارس**، **وتاريخ المؤسسات السياسية الفارسية**، يُعدّ من بين العوامل المفسِّرة لمثل هذا التنوّع الحاصل في النصوص المعتمدة[1]. إلا أن ما يثير أحياناً هو **الانقلاب** الذي تعرفه بعض الكلمات في سياق المأثورات والمنقولات. فعندما نجد في بعض أقوال أردشير تحويلاً كاملاً لبعض المفاهيم والمفردات، فإن الأمر يثير التباساً لا يستطيع الاستدراك السابق المتعلّق بموضوع الترجمات المتعددة رفعه. فقد وجدنا أن فقرة أردشير الشهيرة، التي تنص على أن: «الملك والدين أخوان توأمان» ترد أحياناً بصيغة: «إن الملك والعدل أخوان توأمان». فلا يعود الأمر متعلّقاً باختلاف صيغ الترجمة، بقدر ما يصبح متعلّقاً بكتابة جديدة للجملة، كتابة يهمّها أن تكون المماثلة ليس بين المُلكِ والدين، بل بين المُلْكِ ولزوم العدل.

إن تغييراً من قبيل ما نحن بصدد تشخيصه يشير إلى المستوى الذي بلغه الصراع بين الثقافة الفارسية الوافدة، والثقافة الإسلامية. فاستبدال كلمة «الدين» بـ «العدل» أو العكس يدلّ على **عنف التوتر الذي ألحقته عملية المثاقفة الفارسية ـ العربية بالكتابة والفكرة**. ويعبّر، في الوقت نفسه، عن كيفيات بعينها من عمليات **تحويل المعنى** المستخدمة في اللغة السياسية، بهدف خدمة قضية أو الدفاع عنها، أو التقليل من النتائج التي يمكن أن تترتب عنها في الواقع أو في النص، باعتباره رأسمالاً يُستخدم لتعزيز هذا الموقف أو تهديم ذاك.

يمكن إذن أن تُقرأ هذه النصوص انطلاقاً من التنميط القائم على **لعبة التناصّ**[2] **بكيفية ثابتة في النصوص**، إن لم تكن هي النصوص، وقد بنت نظامها بقدرتها على استثمار رأسمال

---

(١) ترجم كتاب **سير ملوك فارس** ثمانية مترجمين، وتوفرت منه في الثقافة العربية سبع ترجمات: ترجمة ابن المقفع، وترجمة محمد بن الجهم البرمكي، وترجمة في خزانة المأمون، وترجمات زاديه بن ساهويه الأصبهاني، ومحمد بن سالم بن مطيار الأصبهاني، ومحمد بن سلام بن مطيار الأصبهاني، وهشام بن قاسم الأصبهاني، وقد قام البارون روزن بمراجعة مقارنة لهذه الترجمات. نقلاً عن الدكتور أمين عبد المجيد بدوي، **القصة في الأدب الفارسي**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤، ص٧٦.

(٢) نعثر في مقدمات بعض دارسي ومحقّقي نصوص الآداب السياسية على ملاحظات ومعطيات دقيقة تحدد طبيعة التناص وتثير بعض إشكالاته. يمكن أن نراجع مثلاً ملاحظات إحسان عباس الهامة في بحثه «ابن رضوان وكتابه في السياسة»، م. س، ص٩٩، وكذلك مقدمة رضوان السيد لكتاب **الإشارة إلى أدب الإمارة** للمرادي، م. س، ص٢٠ ـ ٢١ على سبيل المثال لا الحصر.

الحكمة والتاريخ، لبناء ما يُسعف دولة قائمة **بالخطاب التبريري** الذي يهبها الحاضنة الضرورية لوجودها فتصبح مجسّدة في واقعين: **واقع التاريخ وواقع الكلمات، كلمات** الآداب السلطانية التي تعكس أبّهة السلطة الملكية ومجدها وطغيانها، وتعمل كل ما في استطاعتها لتستمر كذلك، **وواقع** التجربة التاريخية التي عرفتها الدولة السلطانية عبر مراحل التاريخ الإسلامي وخلال حقبه المتتابعة.

الباب الثاني

نظام الآداب السلطانية:

في تشريح أصول الاستبداد

١ ـ انصبّ اهتمامنا، في الباب الأول من هذا الكتاب، على مسألة حدود الخطاب موضوع الدرس. وقد تابعنا، من خلال فصوله الثلاثة، قضايا كبرى تتعلق **بالتسمية والتشكّل والمرجعية**، وخصصنا فصلاً **لتنميط نسيج الكتابة** في هذا الخطاب.

لم تكن غايتنا شكلية خالصة ولا تاريخية، رغم استعانتنا ببعض **آليات المقاربة النصّية**، وبعض **أدوات التناول التأريخي والتاريخي**. فقد اتجه بحثنا إلى **مقاربة ظاهرة نصية معقدة**، سواء في سلّم ترتيبها النظري، أو في مستويات علاقة هذا الترتيب بسياقه التاريخي النظري العام، الأمر الذي دفعنا إلى صياغة حدود مضبوطة لهذا الخطاب، حدود أشبه ما تكون **بنقط ارتكاز** محورية، **مُعَيِّنةٍ لنمط الخطاب، وللمسار الذي اتخذه**، عبر حلقات تشكّله وتطوّره.

نتجه في الباب الثاني إلى مقاربة **نظام هذه الآداب**، وذلك من خلال مطلب كبير نروم بلوغه. يتعلّق الأمر بما أطلقنا عليه: **تشريح بعض أصول الاستبداد في التراث السياسي السلطاني**.

فماذا نقصد بالذات بتشريح أصول الاستبداد في الإسلام؟

قبل الإجابة على هذا السؤال، لا بد من التوضيح بأننا منذ انطلاقنا في هذا العمل، كنا نفكّر فيه ضمن دائرة نظرية معرفية أشمل، هي **دائرة تاريخ الأفكار السياسية**، وذلك بالمعنى الاصطلاحي لهذا التاريخ، حيث تتمّ العناية بالأفكار السياسية المتولّدة في التاريخ ضمن صيرورتها وتطوّرها الذاتيين، وفي علاقاتها بزمانها والأزمنة السابقة أو اللاحقة عليها[١].

يمنحنا التفكير في موضوعنا من هذا المنطلق، **شرعية الاستئناس بفرضية وحدة تاريخ الفكر الإنساني، في تجلياته** وأطواره المختلفة، ويمنحنا القدرة على **معاينة درجات المثاقفة**، من خلال أمثلة أو عناصر مقارنة، فتصبح الأفكار السياسية المتنوعة والمتعددة والمختلفة في تاريخ التراث الإسلامي جزءاً من تاريخ أكبر، وفضاء أرحب، هو **تاريخ الفكر السياسي**، أو تاريخ الأفكار السياسية بوجه عام.

وهنا تصبح الجدلية الفكرية الحيّة التي بلورتها المثاقفة الحاصلة في بواكير الخطاب السياسي في الإسلام بين الثقافات **الفارسية واليونانية والبيزنطية**، وغيرها من الثقافات

(١) Maurice Robin, *Histoire comparative des idées politiques,* Tome I, op. cit., pp. 15 - 18.

الإنسانية الأخرى القديمة، وبتوسط تلك التي سمّيناها عنصراً من عناصر إثبات وتأكيد **التواصل الثقافي التاريخي بين الأمم والشعوب**، أي بين الثقافات والحضارات في أزمنتها المتتابعة.

إن هذا الأفق في المقاربة يُمكّننا من التخلّص من **عُقد التمجيد اللاتاريخي، وأخطاء التقليل من أهمية تراثنا** كما هو. فعندما نكتشف **جسور الوصل الثقافي التاريخي**، وندرك **جهود التأويل والتبيئة، وإعادة الإنتاج الحاصلة في التاريخ، وفي تاريخنا بالذات**، في إطار هذا البحث، **سنتجنب التهميش الذي يمركز تراث الغرب**، ويمنحه امتياز التفوق. كما سنتجنب الإعلاء من شأن خطابات وأفكار لم يكن بإمكانها أن تتبلور إلاّ في سياق من المعطيات التي منحتها شكلاً ومحتوى، ومنحتها نظاماً في النظر، مُطَوِّراً لأنظمة في الفكر تخصّ تاريخ البشرية بدون استثناء، وذلك بحكم سعيها إلى تعقّل موضوعات في التاريخ والمجتمع والفكر تخصّ الإنسان بدون حصر ولا تضييق، وبغض النظر عن عقيدته الدينية.

٢ ـ عندما نتحدث عن النظام في هذا العمل، **نظام الآداب السلطانية**، فإن الأمر لا يتعلّق بمعطى نظري جاهز. فالجاهز في أشكال التشخيص التي أنجزنا هو النصوص، هو **النص الواحد المتعدّد**، بفضل **آلية التناصّ**، ومقتضيات الكتابة السياسية السلطانية، كما تبلورت في تراث الإسلام، وخلال تجربة التاريخ السياسي في الإسلام. ثم إن الجاهز أيضاً داخل النصوص، هو **المحاور المتكررة والمعادة بصورة متواترة**، داخل مصنفات هذه الآداب. نقصد بذلك المحاور الثلاثة الكبرى: «في آداب الملك وأخلاق الملوك»، «في النصائح والخصال المرغوب فيها في الملك»، و«في التدبير السياسي المتعلق بالجند والمال وعمارة الأمصار».

إن النظام هنا هو مشروع في البحث يتوخى **إعادة بناء محتوى هذه النصوص**، لكشف غايتها البعيدة، وإعادة ترتيب هذا المحتوى، بالصورة التي تجعله مفهوماً ضمن سياق تاريخي محدد.

النظام المقصود هو **بناء** نعتقد أنه **المعمار الفعلي الذي تشكّلت النصوص السلطانية وتناسلت لتحقيقه**، بتوسط المحاور التي أشرنا إليها بمختلف تفرعاتها، فصولها ومباحثها، بهدف إصافة أهداف بعينها. ومن هنا، فإننا نقوم في هذه اللحظة من لحظات بناء بحثنا، بعملية **تشخيص** رابعة، تتجاوز **الحصر الكمي، والمعاينة الأولية ورسم الحدود**، لتجتهد في **إعادة كتابة خطاب الآداب السلطانية** من زاوية نظر معيّنة، بما يرسم الخطوط العريضة لهويته النصّية، ودعواه السياسية، كما تجلّت في منطوق وظاهر خطابه، أو تسربلت بين ثنايا مقدماته وعباراته وما سكت عنه، ونظّمت المفاهيم التي عمل على بلورتها ثم إشاعتها وتعميمها، بقصدٍ يعكس تجربة في النظر السياسي التاريخي، ويتجاوزها في الآن نفسه.

يسمح لنا البحث في النظام ـ نظام الآداب السلنطانية ـ بتجاوز **القراءة ذات الطابع**

التحليلي الصرف، ويمكّننا من **اكتشاف الخلفيات النظرية الموجهة لعمليات التشكل النصي**. وهذا ما يجعل طريقتنا في البحث منفتحة على وسائل منهجية متعددة[1] بهدف محاصرة المقروء، والعمل على **إعادة ترتيب محتواه**.

انطلاقاً مما سبق، سنهتمّ في هذا الباب بالبحث في محورين كبيرين: **أولهما** يتعلق **بالفلسفة السياسية الضمنية**، الموجّهة لنظام الخطاب في هذا الإنتاج؛ **وثانيهما** يتجه للعناية **بدلالات التدبير والسياسات السلطانية**. ومن خلال الفصول الخمسة التي ستتابع في هذا الباب، لتعيين **الفلسفة**، ومقاربة **إشكالية التدبير** في أبعاده ومستوياته الأساسية، سنكون قد قمنا بترتيب قواعد ما أطلقنا عليه «**نظام الخطاب السياسي السلطاني**»، وذلك بالصورة التي تسمح لنا بعد ذلك بالتفكير في **محدودية هذا الخطاب في زمنه**، وفي الأزمنة التي تلته، وذلك من خلال التفكير في الإشكاليات النظرية والتاريخية التي بلورتها **أدبيات الاستبداد السلطاني**، في تاريخ التراث السياسي في الإسلام.

(١) النظام المقصود هنا، يعتمد آليات الفهم والتعقل الآتية:
- المعاينة المتواصلة للنصوص المقروءة؛
- تحويل حدوس المعاينة إلى فرضيات؛
- استقراء النصوص لتدعيم الفرضيات؛
- بناء النظام.

الفصل الأول

في المبادىء النظرية العامة للخطاب

«لولا السلطان لكان الناس فوضى، ولأكل بعضهم بعضاً»

القلعي

أشرنا فيما سبق، وبصورة عرضية، إلى طبيعة الآداب السلطانية. ونريد قبل بنائنا للأصول والمبادىء النظرية التي يعتمدها هذا الخطاب في ترتيب تجلّياته النظرية، أن نوضّح طبيعة الآداب السياسية التي بلورتها نصوصه في التراث السياسي الإسلامي.

لخطاب الآداب السلطانية **مظهر تقني واضح ومعلن**؛ إنه خطاب يُعْنَى بتفصيل القول **في تقنيات الممارسة السياسية**، كما يعنى **بالنصح والتوجيه**، وتشكل **العبرة مرماه**، لإصلاح وترتيب الأوضاع السياسية التي يتمّ إنشاء الخطاب لمواجهتها[١].

إن ظاهر نصوص الآداب لا يختلف عليه إثنان: نصائح، حوادث، ووقائع دالّة معروضة من أجل استثمار رأسمالها الرمزي، عِبَرٌ وحِكم وأقوال مستقاة من تجارب متعددة، أخلاقية، سياسية، دينية، معرفية، مع مستطرف القول نثره وشعره؛ بل لنقلْ إننا أمام آداب نافعة، أمام «جوامع البيان» بلغة صاحب **العقد الفريد**[٢].

مقابل الظاهر المعلن الذي وصفنا ملامحه العامة باختزال شديد، نلاحظ **شحّاً بارزاً في التنظير وإصدار الأحكام**. بل إن نمطية الآداب السلطانية القائمة على **نهج التناصّ**، تجعل شخصية المؤلِّف في الأغلب الأعمّ تختفي لتترك العنان **لنظام في الكتابة يعيد إنتاج ذاته** بصرف النظر عن الزمان ومقتضياته، وبصرف النظر عن إمكانيات الجهد الذاتي في التناول والمقاربة واستخلاص النتائج[٣].

---

(١) Yassine Essid, *At-Tadbir*, op. cit., p. 20.

(٢) يقول ابن عبد ربه في مقدمة **العقد الفريد**، م. س، : «وقد تخيرت هذا الكتاب، وتخيرت جواهره من متخير جواهر الآداب، ومحصول جوامع البيان، فكان جوهر الجوهر ولباب اللباب»، ص٢.

(٣) إذا كان الاستدلال بالنص أو بالحادثة يُعدّ سمة ملازمة لنمط الخطاب في الآداب السلطانية، وإذا كانت مدونة النصوص تكاد تكون محصورة بحكم وجود حدود معروفة للمرجعية الناظمة، فإن النتيجة الضرورية لكل ما سبق، هي تشابه النصوص وتداخل مستوياتها. وهذا ما جعلنا ننتهي، في الفصل الثالث من الباب الأول، إلى التأكيد على خاصية التناص باعتبارها الظاهرة الأكثر تعبيراً عن نمطية الكتابة =

وإذا كان بإمكاننا أن نتحدث عن مقدمات بعض النصوص التي تعالج بعض القضايا الميتافيزيقية بصورة مختزلة، مثل موضوع **الطبيعة الإنسانية، وفضل الله على الإنسان**، أو قضايا سياسية عامة حول **السلطة والملك**، فإن هذه المقدمات لا تسعفنا برؤية متماسكة ومتكاملة في القضايا التي تشير إليها، أو تكتفي في وصفها بالتلميح السريع والعابر في جملة عابرة.

وما دام موضوع الآداب السلطانية كما حدده ابن طباطبا في كتابه **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، يتعلق بـ «السياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة، والوقائع الحادثة،وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة وإصلاح الأخلاق والسيرة»[1]، فإن النصّ السلطاني يتحول إلى نصّ **خبري أمري**، تتراصّ في متنه الشواهد والعبر والوقائع لصياغة مدونات في كيفيات التدبير السياسي، وذلك من دون أي بحث في **أصول السياسة** أو **طبيعتها**. أي أن التفكير يتجه للإحاطة **بالسياسة الملوكية من دون بحث في أصول الملك أو أصول الحكم**. ففي هذه النصوص مصادرة كبرى تعترف من دون تعليل ولا تفسير حقوقي أو تاريخي **بضرورة السلطة، ولزوم استمرارها**، بغض النظر عن طبيعتها، ونظام تدبيرها وتصريفها للشأن السياسي الخاص والعام (سياسة الخاصة وسياسة العامة).

إن مجال السياسي في الآداب السلطانية لا علاقة له بالنظر الفقهي الذي يعتني بحقيقة الملك، وانقسامه إلى رئاسات دينية ودنيوية من خلافة وسلطنة وولاية وإمارة، وما كان من ذلك على وجه الشرع، وما لم يكن، ومذاهب أصحاب الآراء في الإمامة، وذلك على شاكلة ما نجده في **الأحكام السلطانية وتثبيت الإمامة وترتيب الخلافة**، وغيرهما من النصوص الفقهية الإسلامية[2].

كما أن هذا الخطاب لا يهتم لا **بالمدينة وآرائها**، ولا **بسلّم الفضائل، ومطلب الخير والسعادة**، كما بلورته سياسة الفلاسفة المسلمين استناداً إلى تراث الإغريق في السياسة والأخلاق[3].

إن مجال الآداب السلطانية هو مجال للتفكير في **الأبهة الملكية**، في **كيفية المحافظة**

= السلطانية في مستوى النسيج الخطابي.

(١) ابن طباطبا، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، م. س، ص١٧.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية في الولايات الدينية**، علق عليه خالد عبد اللطيف السبع العلمي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٠؛ الحافظ الأصبهاني، **تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة**، دراسة وتحقيق إبراهيم التهامي، بيروت، دار الإمام مسلم، ١٩٨٦.

(٣) حول الفكر السياسي عند اليونان راجع كتاب: Maurice Robin, *Histoire comparative de idées politiques*, Tome I, op. cit., pp. 303 - 363.

على **السلطة القائمة واستمرارها**، وهو مجال مرتبط بما هو **عملي وواقعي**؛ إنه خطاب يواكب سلطة فعلية قائمة، **ويتوخى بناء القناعات والمسوغات السياسية التي تكفل لها ما يرعى دوامها في كل الأحوال**. ولهذا ارتبط هذا النمط منذ تأسيسه بالمؤسسة الملكية، وسمّاه البعض **بالكتابة الديوانية**، أي الكتابة التي تنجز لتحقيق مهمة محددة سلفاً، وغالباً ما تكون بتكليف من أمير أو حاكم، كما قد يكتبها ملك في صورة وصية أو عهد أو رسالة[1]، أو فقيه مكلّف بديوان الإنشاء.

إلا أن المظهر التقني والتبريري الأيديولوجي لهذا الخطاب، مؤسَّس، في نظرنا، على **مرجعية نظرية فلسفية محايثة لنصائحه وتوجيهاته**، وفصوله في التدبير المالي والحربي، وكذلك في الصورة التي يرسمها للمؤسسة الملكية، وللوضع الملكي، داخل هذه المؤسسة.

إن قراءة متأنية لمتون هذه الآداب لا تجعلنا ندرك **طابعها التبريري** فقط، لأن هذا الأمر معطى ظاهر ومباشر في مقدماتها، حيث يصرح مؤلِّف النص بالهدف المراد منه، وهو هدف تعليمي يتوخى تعميم معارف تتجه إلى إصابة هدف مرسوم وبصورة قبلية: **تكريس تصورات معينة للسلطة**، وإبراز **حتمية القهر كخاصية ضرورية لكل سلطة في التاريخ**، ولزوم **الولاء والطاعة والصبر**، وهي أخلاق العامة المطابقة لإرادة التاريخ ومقتضيات الزمن، حيث لا مفر من السلطان القاهر العادل، القوي والمنصف.. بل إن بعض نصوص الآداب تشير إلى مواقف سياسية مباشرة، من أنظمة وأزمنة حُكم بعينها[2].

إن هذه القراءة تتيح لنا، وتُمكّننا كذلك من تبيّن مقدمات أخرى ثاوية خلف النصوص ومحايثة للكتابة، وهي مقدمات في **الميتافيزيقا وفي الطبيعة البشرية**، وطبيعة **الاجتماع البشري**، ونظام **الملك**، الأمر الذي يدفعنا إلى الإقرار بوجود نظام نظري يتمّ ترتيب القول النصحي في إطاره. ومعنى هذا أن **المظهر التقني والوظيفة الأيديولوجية** لا يُشكلان أكثر من طبقتين من طبقات الخطاب. صحيح أنهما طبقتان ظاهرتان في الملفوظ، المنسوج بنسيج العبارة والكلمة والمفهوم، إلاّ أن للنصّ طبقات أخرى معتمدة في عملية النسج والتركيب النصّي. وتستطيع القراءة الرامية إلى البحث في نظام المكتوب والحفر في خلفياته الجامعة والمؤسسة، أن تعيد بناء وتركيب هذه الطبقة النظرية المؤسسة للكتابة، وذلك بغض النظر عن

(١) لنراجع عن ذلك الأمثلة الآتية: **العهود اليونانية**، عهد الملك إلى ابنه، ص٥ ـ ٤١، ضمن مجموع عبد الرحمن بدوي: **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام؛ عهد أردشير**، تحقيق إحسان عباس؛ **عهد مروان إلى ابنه**، لعبد الحميد الكاتب.
وتمتلىء نصوص الآداب السلطانية، بعشرات الوصايا والرسائل التي كان يهيئها الفقهاء والكتّاب للأمراء والولاة، وتعتبر **رسالة الصحابة** لابن المقفع، نموذجاً دالاً في هذا الباب.

(٢) يقول ابن طباطبا: «واعلم أن الدولة العباسية كانت دولة ذات خداع ودهاء وغدر»، **الفخري في الآداب السلطانية**، م. س، ص١٤٩.

النمطية التي اتخذتها ضمن آلية التقليد، المُرتَّبة لقواعد إنتاج المعنى وإعادة إنتاجه في مجال الخطاب عبر التاريخ، ودون أن يعني هذا **التقليل من شأن التاريخ** ودور العوامل التاريخية.

إن المبادىء الناظمة للخطاب هنا تُشكّل الموجّهات العامة التي تحدد مساره، **ذلك أن كل حديث عن السلطة يتضمن**، بالضرورة بصورة أو بأخرى، **موقفاً من الطبيعة والإنسان والتاريخ**.

وهذه المواقف لا تطفو حتماً **فوق سطح الخطاب**، بقدر ما **تشكّل مجراه، وتحدد سقفه النظري**، وتنعكس على **تجلياته ومظاهره**. صحيح أن **أعراض الخطاب** تكشف عن هذه الموجّهات، إلا أن عملنا يتجه إلى **بناء هذه المبادىء العامة**، وتحويلها من مستوى العَرَض **السطحي** إلى مستوى **المبدأ النظري المتماسك**، ثم كشف الأدوار الأساسية التي لعبتها هذه المبادىء في تأسيس خطاب الآداب السلطانية.

ثلاثة مبادىء عامة تقف وراء تصور خطاب الآداب السلطانية للسياسة والسياسي في تاريخ الإسلام، وهي مبادىء مستقاة من المرجعية السياسية الفارسية، ومستخلصة من تجربة الدولة الساسانية، أقرب التجارب السياسية إلى تاريخ الإسلام. صحيح أن هذه المرجعية تتخذ في المتن السياسي السلطاني ما يهبها **تبيئة تناصّية**، إذا صح التعبير، إلاّ أنها تعكس رؤية متميزة في الفضاء النظري الإسلامي باستوائها داخل النص السلطاني. ويزداد وضوح هذه المسألة عند مقارنة خطاب الآداب بأنماط الخطاب السياسي الأخرى التي تلبورت في فضاء الثقافة الإسلامية، وخاصة **سياسة الفقهاء وسياسة الفلاسفة**.

وإذا كانت بعض أنماط الآداب السلطانية وخاصة منها النمطية ذات المرجعية التركيبية ـ كتابات الماوردي ـ تتجه إلى استيعاب المرجعية الفارسية، ضمن المنظور الأخلاقي الإسلامي، أي ضمن تصوّر الإسلام للعلاقات الاجتماعية والسياسية، وضمن معطيات تطوّر صيرورة التاريخ السياسي في الإسلام، فإن إنجازها لم يتجاوز بلورة **تركيب سياسي متنافر نظرياً، لكنه مسنود بتجربة في الممارسة السياسية، تهبه شرعية، وتمنحه صلاحية الدفاع عن تصور محدد للسياسة والملك**. نقصد بذلك **دولة الملك العضوض** التي تتابعت في المجال السياسي الإسلامي، منذ الحكم الأموي (٤١هـ)، وعززت اختيارها السلطوي في العصر العباسي (١٣٢ ـ ٦٥٦هـ)، وما تلاه من أزمنة لم تستطع السلطة فيها التخلّص من **آلية القهر**، بقدر ما استوعبتها كقَدَر سياسي مرادف للسلطة والمُلك.

أما المبادىء المقصودة هنا فهي:

١ ـ مراتبية المجتمع:

يصادر نص الآداب السلطانية في الإسلام على مسلّمة رئيسية، تخصّ طبيعة المجتمع. **تخفي هذه المسلمة منظوراً لتاريخ بشري متماثل، ومجتمع إنساني متماثل**، سواء تعلق الأمر

بتاريخ العرب أو بتاريخ الفرس والهند واليونان. ففي كل هذه التجارب، **التاريخ واحد متشابه**، وقد عبّر أحد الباحثين بدقة عن هذه المسألة فقال: «إن التاريخ من هذه الزاوية (زاوية السلطة وتقنياتها) متصل وواحد، ولا فارق بين أردشير بن بابك وعمر بن الخطاب، الأمر الذي يكسر قوقعة الفكر السياسي الإسلامي الفقهية، ويطلّ به على السؤال العام الذي يطال أُسس السلطة»[١].

لهذا السبب يُلازم النصّ السياسي السلطاني حديث **التفاوت في المراتب**، نقصد بذلك حديث **الطبقات والفئات والأدوار** المرسومة سلفاً.

كان أول من نَظَّر لهذه المسألة في النصوص المتداولة في الثقافة السياسية الإسلامية، أردشير في **عهده**، حيث اعتبر الناس أقساماً أربعة:

- **الأساورة من أبناء الملوك؛**
- **النسّاك وسدنة بيوت النار؛**
- **الأطباء والكتّاب والمنجّمون؛**
- **الزرّاع والمهّان وأحزابهم**[٢].

وقد حدد هذه الأصناف في علاقتها بالمُلك، معتبراً **الدين والحرب والتدبير والخدمة** كأساس محدِّد للتمايز الطبقي[٣]، ومشيراً إلى أن استمرار المُلك مرهون بأن تحتلّ كل فئة من هذه الفئات مكانها وتمارس أدوارها «الطبيعية» فلا تتعداهما: «**فما من شيء أسرع في انتقال الدول وخراب المملكة، من انتقال هذه الطبقات من مراتبها**»[٤].

في التراث اليوناني نعثر على مراتبية أخرى ثلاثية، وما يجمع المراتبية السياسية الفارسية والمراتبية الأخلاقية النفسية اليونانية، هو **الإقرار بمبدأ التراتب**. فقد اعتبر أفلاطون أن النفس طبقات، والمجتمع (النفس المكبرة) طبقات مماثلة لفئات المجتمع المصغر (الفرد والنفس). والانسجام بلغة أفلاطون إنما يكون بتناغم الفئات مع بعضها وفيما بينها، أي بأدائها لأدوارها «**الطبيعية**» بدون زيادة ولا نقصان[٥].

إن التشخيص الفارسي للمراتب كما حدده **عهد أردشير**، أكثر اقتراباً من نص الآداب السياسية السلطانية، فهو المتواتر فيها بصيغ متعددة، بحكم أنه قاعدة القواعد في مجال الدفاع

---

(١) وضّاح شرارة، **استئناف البدء**، م. س، ص٢١٢.

(٢) **عهد أردشير**، م. س، ص٦٣؛ وراجع أيضاً، وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان**، م. س، ص١٣٠.

(٣) **عهد أردشير**، م. س، ص٦٣ ـ ٦٤.

(٤) وضاح شرارة، **استئناف البدء**، م. س، ص١٩٨.

(٥) راجع **جمهورية أفلاطون**، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة، ١٩٦٨. ص١٤٠، وكذلك الفصل الذي خصصه موريس روبن لأفلاطون، M. Robin, *op. cit*, T.I, pp. 343- 352.

عن ضرورة السلطة ولزومها، ثم استمرارها دون اختلال ولا فساد.

في شروح الجاحظ لـ **عهد أردشير**، عند تسليمه في كتاب **التاج** بمبدأ التراتب وضرورته، ما يتمّم ويوضّح معنى المراتب ولزومها للسلطة. فقد أوضح في كتابه المذكور **أن المراتب ملازمة للملك**، والملك وحده من يستطيع أن يتربع فوقها. فالدخول على الملك يتم في إطار المراتب، حيث الأشراف أولاً، ثم الأوساط ثم المساوون له، والمنادمة مراتب[1]. وهذا ما دفع أحد الباحثين أثناء دراسته لمصنف **التاج** إلى اعتبار «**أن الملك نظام للمراتب**»[2]، أي أن الملك أصل وعلة؛ **إنه واهب الترتيب والتراتب والمراتبية المجتمعية**.

لا نجد أي تفسير عقلاني للمراتبية الأساس أو الأصل. فقد تمّ التفكير في التراتب في سياق تطور الفكر السياسي، وتطور النظرة إلى المجتمع والتاريخ، ابتداء من عصر النهضة الأوروبي. أما قبل ذلك، فإن تأسيس المراتبية يعتمد إما على حكايات أو نصوص موسومة بصفة التعالي أو موسومة بلغة آمرة وآسرة، لغة لا تسمح بتجاوز مروياتها، تعتبرها عقائد لا يطالها الشك، ولا يمكن أن تكون خاطئة. فعندما يقول الجاحظ، في مقدمة **التاج**: «إن الله أوجب على العلماء تعظيم الملوك وتوقيرهم وتعزيزهم وتقريظهم، كما أوجب عليهم طاعتهم والخضوع والخشوع لهم»، موضحاً ومبرراً «**أن سعادة العامة في تبجيل الملوك وطاعتهم**»، ومشيراً في الآن نفسه إلى «أن الملوك هم الأسس والرعية هم البناء، ومن لا أسس له مهدوم»[3]، فإن معنى هذا كله، أن التقريرات الأمرية والآمرة في صِيَغِه السابقة الذكر لا تحتاج إلى تعليل.

وعندما نتابع قراءة النص، سنجد أن التقريرات المذكورة متبوعة بحكايات فيها كثير من الخرافة وقليل من التاريخ، أو فيها التاريخ وقد اصطبغ بصبغة خرافية. ومعناه أننا نَتّجِه إلى قبول الأمر الواقع. فالتقرير والحكاية يقعان خارج سلّم الاستدلال، رغم أن **الحكاية تقوم بوظيفة التمثيل** داخل هذا السلّم، إلا أنها تروي، **تخبر ولا تعلل**. وسنرى في فصل لاحق أن المماثلة التي تقيمها الآداب السلطانية بين الإله والملك والراعي تمنع أحياناً من تجاوز الحد الخبري نحو حد التعليل، وذلك بحكم **الطابع العقائدي الإيماني** المرتبط بفكرة الإله والآلهة في التاريخ[4].

---

(١) يخصص الجاحظ في **التاج في أخلاق الملوك**، م. س، باباً للحديث عن المنادمة، وقد قسّمه إلى مجموعة من العناصر منها: مراتب الندماء ـ طبقات الندماء والمغنّين ـ مباسطة الملك لندمائه ـ مجالس الشراب، ص٦٣ ـ ١٣٧.

(٢) وضاح شرارة، **استئناف البدء**، م. س، ص١٩٨.

(٣) الجاحظ، كتاب **التاج**، م. س، ص٣٧.

(٤) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، م. س، ص٣٨١.

وإذا كان الجاحظ يجد الجرأة الكافية لإعادة إنتاج الموروث السياسي الفارسي ضمن دائرة الثقافة الإسلامية، رغم وعيه بالمفارقات التي يُمكن أن تثيرها في الفكر الإسلامي، بحكم اختلاف مقدمات النظر فيه إلى الإنسان والمجتمع عن المقدمات التي تسلِّم بالتفاوت وتجعله نظاماً ملازماً للملك، و«للطبيعة الإنسانية» و«المجتمع السياسي»، فإنه يحقّ لنا أن نتساءل: كيف تعاملت أنماط الآداب السلطانية ذات المرجعية التركيبية مع هذا المبدأ؟

يذهب الماوردي، في هذه النقطة بالذات، إلى ما هو أبعد مما يمكن تصوره. ففي الفصل الأول من الباب الثاني من **النصيحة**، وعنوانه «في فضائل الملوك وفي علو مراتبهم»، نقرأ ما يلي: «ثم فضّل الله، جلّ ذكره، الملوك على طبقات البشر، تفضيل البشر على سائر أنواع الخلق وأجناسه، بجهات كثيرة، ودلائل موجودة، وشواهد في العقل والسمع جميعاً، حاضرة معلومة منها: أن الله جلّ وعزّ أكرمهم بالصفة التي وصف بها نفسه، فسماهم ملوكاً، وسمّى نفسه ملكاً فقال: ﴿مٰلك يوم الدين﴾ وقال: ﴿فتعالى الله الملك الحق﴾، وقال فيما وصف به ملوك البشر: ﴿إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً﴾ فقال: ﴿إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً﴾ (. . .) فليس أحد في حكم هذا اللفظ، أولى بالفضل، ولا أجزل قسماً، ولا أرفع درجة من الملوك، إذ كل البشر مسخّرين لهم، وممتهنين لخدمتهم ومتصرفين في أمرهم ونهيهم»[1].

إننا نعتقد أن هذا النص يدعم التصوّر الفارسي للمراتبية الاجتماعية التي تضع الملوك في أعلى المراتب وفوقها. وإذا كان التصور الفارسي كما جاء في **عهد أردشير** وفي كتاب **التاج** يعتمد التقرير المستند إلى التمثيل التاريخي، الممتزج بالرواية الخرافية، فإن التدعيم الذي نجده في كتاب **نصيحة الملوك** للماوردي، يستند إلى سقف نصّي منظور إليه كقول فاصل في الموضوع، وذلك رغم اختلاف سياقات النصوص والملابسات التي صاحبت كتابتها، وإمكانيات تأويل منطوقها بطريقة أخرى مخالفة للطريقة التي قام بها الفقيه الأشعري.

في سياقات أخرى، داخل نصوص الآداب السلطانية، يتمّ **اختزال المراتبية في ثنائية حادّة**: السلطان والرعية؛ الخاصة والعامة؛ الراعي والرعية؛ الملك والجمهور؛ الملك والأمة أو الجماعة. وهذه المراتبية الثنائية لا تخرج عن المنطق الذي تحكّم في مبدأ التراتب كما أوضحناه آنفاً. ذلك أن الحد الثاني في الثنائية يتضمن بالضرورة مراتب، **ما دام الملك في الأساس تفرد وانفراد**[2].

إن ما تضيفه هذه التصنيفات الثنائية هو أنها تعتمد سنداً آخر، فتضع الملك والعامة

---

(١) الماوردي، **نصيحة الملوك**، م. س، ص٧٣ ـ ٧٤.

(٢) يخصص الماوردي، في كتاب **نصيحة الملوك**، الباب السادس لسياسة الخاصة، ص٢٨٩، والباب السابع لسياسة العامة، ص ٣٥١. ولا تخرج طبيعة هذه السياسة، وطبيعة التمييز الذي يقيمه بين الخاصة والعامة، عن التمييز المقام في إطار المراتبيات الأخرى.

مقابل الروح والجسد، أو الرأس والجسد. وفي كلا الأمرين تكون الروح أو العقل أرفع منزلة من الجسد، مثلما أن النغمة أرفع مقاماً من القيثارة، كما يوضّح أفلاطون في **محاورة فيدون**، وذلك أثناء برهنته على خلود النفس[١].

إن السند هنا يعتمد **ميتافيزيقا ثنائية التركيب البشري**، الفرد هو الصورة الأصغر، والمجتمع هو النمط المكبّر لهذه الصورة. إلا أن هذه الثنائية تتعدد ليظل **الملك واحداً مقابل طبقات الرعية**، التي يعتبرها نصّ **العهود اليونانية** وديعة بين أيدي الملك[٢].

تتعدد الرعية إلى طبقات، يسميها كتّاب العهود الطبقة **العليا** والطبقة **الوسطى** وطبقة **السفلة**[٣]، ويحدد للملك كيفيات في تدبير كل طبقة بما يناسب مكانتها: فالطبقة **العليا** في حاجة إلى **رأفة الملك**، **والوسطى ترغب في انصافه**، أما الطبقة **السفلى** فلها **الخوف**، ففيه تنظيم أحوالها. **الرأفة والانصاف والخوف**، وكلها أفعال ملكية، مرتبة لمواجهة مراتبية مجتمعية لا يمكن رفعها.

أما الملك، فقد سطّر له الماوردي مزايا ترفعه عن مختلف مقامات المراتب الدنيا، حيث كتب في **النصيحة** نصّاً قوياً يحمل أكثر من دلالة، بل لعله يمتلك كفاءة النصّ التاريخي الموصول بأزمنة لا حصر لها، داخل دائرة الزمان، وفي موضوع معرفة طبيعة السلطة والحكم.

يقول الماوردي: «إن صنع الملوك غير صنع الرعية. فالملك بطبعه العزّ والأمن والسرور، والقدرة على طبائع الأنفة والجرأة والبطر والعبث، ثم إنه كلما ازداد في العمر تنفساً، وفي الملك سلامة، زاد في هذه الطبائع الأربع، حتى يسلمه إلى سكر السلطان الذي هو أشد من سكر الشراب، فينسى النكبات والعثرات والغير والدوائر، وفحش تسلط سلطة الأيام، ولؤم غلبة الدهر، فيرسل يده ولسانه بالقول والفعل»[٤]. ونجد الفكرة نفسها عند صاحب **العهود اليونانية** حيث يقول: «وأخذ كل طبقة منهم بما لها وعليها، حتى تشعر عليتهم رأفتك، وأوساطهم انصافك، وسفلتهم خوفك (. . .) وأمنع أغنيائها البطالة والنظر في أمر الدين إلا ما احتاج الجمهور إلى الفتيا فيه»[٥].

نخلص من كل ما سبق إلى أن بنية المجتمع في الآداب السلطانية **هرمية**، يقع الملك في قمتها، وتتسع القاعدة بالتدرج لتستوعب خاصة الخاصة من المحارم والأعوان

(١) أفلاطون، **محاورة فيدون**، ترجمة سامي النشار وعباس الشربيني، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٤، ص٥١ ـ ٥٢.

(٢) عبد الرحمن بدوي، **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، م. س، ص٦.

(٣) **نفسه**، ص٦.

(٤) الماوردي، **نصيحة الملوك**، م. س، ص١٦٠.

(٥) **العهود اليونانية**، م. س، ص٦.

والمقرّبين، ثم الخاصة الفاعلة في مستويات التدبير المتنوعة، ثم العامة وهم قاعدة المجتمع العريضة، وموقعهم أسفل الهرم، وهم قاعدة الإنتاج المادي[1].

إن **الهرمية** ليست مجرد شكل هندسي؛ إنها **تصور محدّد للتوازن الاجتماعي**. ذلك أن الآداب السلطانية عندما تصور الملك في مقابل المجتمع، فإنها تتوخى في العمق حل إشكالية استمرار ضمان الاستقرار السياسي والتوازن الاجتماعي القائم على مبدأ التراتب. فالبشر درجات، والسلطة فعل ضبط يتوخى عمارة الأمصار وزراعتها. **وخارج هذا التصوّر، تظل القضايا السياسية الأخرى المتعلقة بأصل السلطة وشرعيتها، وعدلها وإنصافها، جزءاً من اللامفكّر فيه في خطاب الآداب السلطانية.**

٢ ـ ميتافيزيقا الشر:

يقوم المبدأ الآنف الذكر على مصادرة التراتب، فيكون الملك ملكاً، وتظل العامة في مواقعها، فلا يختل ميزان المَلِك في علاقته بالرعية. فنتحدث عن العدل والطاعة والفتنة والجور، ونبني الثنائيات الأخلاقية السياسية اللاحمة **لعلاقة يُراد لها أصلاً أن تكون غير متكافئة بلا كيف**. فقد عمل سقف الحكايات والأوامر النصّية على تحويلها إلى قواعد ومسلّمات، وتاريخ لا يُمكن إبطاله ولا رفعه، لأنه دعامة تسند الواقع وترعى مجراه، ليظل كما هو.

تستند النظرة المراتبية إلى قاعدة ومبدأ آخر، يتمثّل في نظرة هذه الآداب إلى الطبيعة البشرية وموقفها من السلطة.

في إشارة سريعة، يلمِّح الغزالي، في **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، إلى أن الله اختار الملوك ليحفظوا العباد من اعتداء بعضهم على البعض. فإذا كانت وظيفة الأنبياء تتمثّل في دعوتهم إلى معرفة السبيل إلى الله، فإن الملوك بعدهم يقومون بمهمة الحماية من الشر المتأصل في نفوس البشر[2].

هذا **الإقرار بتأصلّ الشر في الإنسان**، ودور السلطة في الحدّ منه بتأسيس الملك، من أجل **عمارة الدنيا وحراسة الدين**، يُعتبر من بين العناصر المتضمنة في **عهد أردشير**. فالبشر أشرار طمّاعون، وأصناف مكرهم تتجلّى في الغشّ والترفع والكِبر، ومعاداة الملوك[3].

ومن بين الأخطار التي تتهدد الدول، ويقصد بها أنظمة الحكم السائدة، الخطر الداخلي المرتبط **بانحطاط المستوى الأخلاقي**، والخطر الداخلي أيضاً المتمثل في **سيادة الفراغ في صفوف الرعية**. فانحطاط المستوى الأخلاقي وسيادة الفراغ يُعدّان، في نظر أردشير، بمثابة مؤشرين على فساد الزمن، واقتراب ضياع السلطة والملك، لهذا يلحّ في

---

(١) Yassin Essid, *At-Tadbir*, op. cit., p. 28.

(٢) الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، م. س، ص٥٤.

(٣) **عهد أردشير**، م. س، ص٥٩.

عهده على ضرورة **ملء أوقات الرعية** بالنشاط والعمل والتسلية[1].

وقد أوضح ابن أبي الربيع، أن تجاوز مسألة فراغ الرعية تكون وتحصل:

١ ـ باستعمالهم (يقصد الرعية) في صناعتهم، حتى لا يجدوا فراغاً لفكر في مفسدة؛

٢ ـ بالتقدم إليهم في كل وقت باجتناب الخوض في أسباب السلطان[2].

إن ميتافيزيقا الشر المتأصلة في النفوس، تدفع إلى صياغة مبادىء أخرى ملازمة لها، وهي: **مبادىء تقنية عملية**، لكنها مؤسسة أصلاً على هذه الميتافيزيقا. نحن نشير هنا إلى **الحزم** كآلية سياسية، وإلى **الحذر** كمظهر ملازم لمبدأ المحافظة على السلطة، فلا ثقة في الرعية.

يوضِّح هذه المسألة بدقة نصّ **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، فهو يصوِّر مظاهر الشر الملازمة لطباع العامة، ويقرن ذلك بضرورة **الحزم**، فيقول: «وليعلم الملك أن من الحزم أن يتصفح أحوال حاشيته وأعوانه في زمان السلم وأوقات السكون، لأن القدرة أشدّ والمكيدة أمدّ. فإن لكل صنف من الحواشي والأعوان آفة مفسدة، وبلية قادحة، تجعل الصلاح بهم فساداً، والميل منهم عناداً، فيقف عليها يتصفح أحوالهم، ليسلموا فيصير منهم سليماً، ويستقيموا فيصير بهم مستقيماً»[3].

لكن الحزم وحده لا **يكفي**، فقبله ينبغي لزوم **الحذر**، «فالدهر حسود»، وكلمة الدهر هنا تحيل إلى الزمان، كما تحيل إلى أهله. وأهل الزمان، في نظر الماوردي، أربعة أطوار متباينة: **خيِّر عاقل**، يمكن الاستعانة به، **وشرير جاهل** يضرّ بشره، ويضلّ بجهله، **وخيِّر جاهل**، **وشرير عاقل** وهو الداهية الماكر. فإذا ما استثنينا الطور الأول، ظلّت الأطوار الأخرى موصوفة بالقبح التام، أو بدرجة من درجات القبح، الجهل والشر أو الخير الجاهل والشرير العاقل، وهي كلها مواصفات تقتضي الحيطة والحذر[4].

وفي السياق نفسه، نعثر في مصنّف ابن أبي الربيع على تجليات **ميتافيزيقا الشر** مجسمة في مختلف طبقات الرعية، من خلال عملية تشجير تُعَدِّدُ من ينبغي الاحتراس والاحتراز منهم، من الرعية[5].

لا يسلم الجند من صفات العامة، فقد نقل ابن أبي الربيع عن أرسطو قوله إلى

---

(١) **عهد أردشير**، م. س، ص٦٩.

(٢) ابن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق ناجي التكريتي، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٠، ص١٨٧.

(٣) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، م. س، ص٢٦١.

(٤) الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، م. س، ص١٨٤ ـ ١٨٦.

(٥) ابن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، م. س، ص١٨٣.

الإسكندر: «تفقد جندك فإنهم أعداء تنتقم بهم من أعداء»[1]. بل أكثر من ذلك، فإن أرسطو يوصي الإسكندر في **سرّ الأسرار**، فيقول له: «يا اسكندر! أعظم ما أوصيك به وأحذرك منه ألا تستوزر أحداً من قرابتك، ولا تثق إليهم بشيء من أعمالك، وأن تتحفظ منهم كتحفظك من الأفاعي الهندية التي تقتل بالنظر (. . .) وهذا يا اسكندر لازم في الطبيعة، ثابت في الجبلة»[2].

والنتيجة التي يمكن أن نصل إليها في النهاية، تتحدد في **تفرّد الملك والسلطان بكل المزايا والخصال الحسنة**، وذلك مقابل خِسّة السفلة من الرعاع والعامة. ولهذا تقوم المؤسسة الملكية بتربية العامة وتوجيههم، وإعدادهم لاحتلال المواقع المناسبة للرتب التي ولدوا بها، وجُبلوا على الطباع التي حصلت لهم من جرائها. فبهذا وحده نتجنب شر الحاسدين، ونحفظ للمجتمع ازدهاره واستقراره وسلامه.

إن الشرّ يستوطن العالم، «**سوق أهل الشر**»[3]، ويدفع بالملوك إلى ممارسة الحزم وتوخّي الحذر، وذلك بإطلاق العيون في كل مكان لرصد إيقاع العداوة والحسد المتمكّن من النفوس، ومقاومته بما يستحق من المواجهة الضارية، ليواصل الملك ملكه، حفظاً لرسالةٍ تشبه في مواقعها وأدوارها رسالة النبي، في موضوع نقل الرسائل السماوية، إن لم تكن تشبه رسالة الله في تدبير شؤون خلقه في الصورة التي هم عليها.

لم تقلّل نصوص المرجعية التركيبية في خطاب الآداب السلطانية من صورة الشر المهيمنة على العالم، بل إن الإنسان والمجتمع في المنظور الإسلامي، لم يستطع أن يحلّ محل المنظور السياسي السلطاني، في ترتيب أوضاع الموجودات السياسية، في الوجود السياسي. فالأعداء يوجدون في كل مكان في مستوى الأقارب والأباعد، بل إن الشر يشمل أيضاً المؤسسة الملكية، شر **الجسد**، شر **الشره**، شر **الشهوة**، شر **السكر**، شر **الموت القادم**، ولا بديل إلاّ بمواجهة كل ذلك، بمزيد من **الأبهة الملكية**، إلى أن تحين الساعة. فيُشكّل العهد وسيلة لنقل تجربة وعبرة تدعو إلى الاحتياط والحذر، وتدعو إلى كل شيء بحساب، في مستوى الممارسة السياسية، ليس بركوب أوسط الأشياء وحسب، بل بتقدير المواقف والمواقع، والنظر فيها بما يناسبها في كل آن. وهذه مسألة يمكن الوقوف عليها في الفصول التي تُخصِّصها الآداب السلطانية لسلوك الملك في علاقته بالعامة، حيث تكون القاعدة العامة هي القاعدة التي تضع المنفعة المتمثّلة في المحافظة على السلطة فوق كل مبدأ نظري عام، وهو ما يعني أن **الغاية تبرر الوسيلة**.

---

(١) ابن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، م. س، ص٢٠٢.

(٢) **سر الأسرار**:، أو: **السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة**، تقديم سامي سلمان الأعور، بيروت، دار الكتب للجميع، ١٩٨٦، ص١٤٣.

(٣) الطرطوشي، **سراج الملوك**، م. س، ص١٥٧.

إن الثابت في الكون هو الشر المستطير، والثابت أيضاً هو لزوم الملك، ولزوم استمراره، والباقي، أي كل تقنيات التدبير، مجرد وسائل تسمح بتثبيت دعائم السلطة واستمرارها.

لكن السؤال الذي يُطرح هنا هو: كيف بنت الآداب السلطانية هذه الصورة في مجتمع يؤمن بقيم **القرآن**، ويُمارس شرائعه؟

سنحاول الإجابة على جوانب من هذا السؤال من خلال عرضنا لتصور الآداب السلطانية **للعلاقة بين السياسة والدين**، وهو المبدأ الثالث ضمن سلسلة المبادىء التي اعتبرنا أنها تؤسس **فلسفة الآداب السلطانية في الاستبداد**.

٣ ـ المُلك والدين: حرب الاستعارة أو التشريع للاستبداد المطلق:

من المبادىء العميقة المؤسسة لخطاب الآداب السلطانية، المبدأ الذي يفكّر في الزوج المفهومي: **مُلك/ دين**. ويعود أصل هذا المبدأ إلى الكتابات الفارسية التي قدّمت تصوراً لعلاقة السلطة السياسية، سلطة الملك والملوك، بالدين والدين الوثني على وجه الخصوص.

فقد تضمن **عهد أردشير** فقرتين هامتين، في تقرير نمط معين للعلاقة بين الملك والدين، أو علاقة السلطة السياسية السائدة بالشرائع الدينية. ونعني بهما كل من الفقرة الرابعة والفقرة السادسة. وقد ساهمت هاتان الفقرتان في رسم ملامح تصوّر معيّن، تَمَّ تأويله واستبطانه في الخطاب السياسي الإسلامي بأشكال وتجليات مختلفة، ومن خلال مستويات من الفهم متناقضة ومختلطة، إضافة إلى المغالطات التي ترتبت على غموض الفقرتين المذكورتين في نصوص الآداب.

الفقرة الأولى، وهي الفقرة الرابعة في **العهد**، تقرر ما يلي: «واعلموا أن المُلك والدين أخَوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أُسّ المُلْكِ وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين. فلا بد للمُلك من أُسّه، ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أُسّ له مهدوم»[1].

في هذه الفقرة التي تبدو عند قراءتها الأولى واضحة وبسيطة، يبرز إشكال اللجوء إلى الاستعارة، حيث تتمّ **مرادفة الدين بالملك. بالأساس والأس ووظيفة الحراسة**، إضافة إلى الاستعارة البيولوجية القرابية، ممثلة في كونهما **توأماً**، وكذلك مسألة الهدم والضياع والعماد.

تشير الفقرة باختزال عابر إلى صيرورة العلاقة وتبادل المواقع. فقد كان الدين أُسّا للمُلك، ثم تحوّل المُلك لاحقاً إلى حارس للدين، مما جعل المعادلات التي تبنيها الفقرة ملتبسة ومضطربة، هذا إذا لم نتحدث عن فقرها النظري بحكم أنها جاءت في صورة حدسية.

(١) **عهد أردشير**، الفقرة الرابعة، ص٥٣ ـ ٥٤، والفقرة السادسة، ص٥٦ ـ ٥٧.

إلا أن الانتباه إلى سياقها ومحاولة سبر دلالة الدين فيها، قد يُساعدنا على إدراك مرماها وغايتها، أما سياقها فيتضح في كون أردشير يخاطب من سيخلفه على عرش فارس، لينبهه إلى الخطورة التي تطرحها مسألة علاقة السلطة السياسية بالدين، ليس في المستوى النظري الذي يفكّر في السياسة والدين على وجه الإطلاق، بل إن الخطاب يتعلق بالممارسة السياسية وبالتشريعات والقوانين الدينية، أي بالمستويات العملية لهذه العلاقة التي تتطلّبها مقتضيات التدبير والفعل، لا متطلبات النظر الفلسفي المجرد. وتَقَابُلُ الاستعارات في الفقرة لا يبني النظر، ولكنه يدعو إلى التفكير والعمل، أي إلى الحسم واتخاذ المواقف؛ إنه «**يدعو بالذات إلى عدم التهاون في شأن الدين**»[1].

إلا أن التوضيحات التي سيقدمها أردشير لاحقاً، في السياق نفسه، أي داخل **عهده**، ستجعلنا ندرك مبررات الاهتمام بهذا الموضوع. يقول أردشير: «وإن رأس ما أخاف عليكم، مبادرة السفلة إياكم إلى دراسة الدين وتلاوته، والتفقيه فيه فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به، فتحدث رئاسات مستسرات في من قد وتّرتم وجفوتم وحرمتم وأخفتم وصغّرتم، من سفلة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مُسر، ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط، إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في المُلك، لأن الدين أُسّ والملك عماد، وصاحب الأسّ أولى بجميع البنيان من صاحب العماد»[2].

لعلّ هذه الفقرة تمكّننا من تجاوز حرب الاستعارات الغامضة التي قَدَّم بها الملك كلامه عن علاقة الملك بالدين، خاصةً وأنها توضّح بما لا مجال للشك فيه، لزوم واحدية السلطة المؤيدة للدين، والعاملة في الآن نفسه على إعطاء الاعتبار الأول للسياسي، عندما يوضع مقابل الدين. ومرة أخرى، فإن المسألة هنا لا تتعلّق بالإشكالات السياسية التي بلورها الفكر السياسي في عصر النهضة الأوروبية، فنحن هنا نقرأ نصوصاً قديمة قادمة من أزمنة سابقة على إشكالات عصر النهضة، في موضوع الدين والدولة.

إن السياق التاريخي العام الذي يضيء مستويات هذا القول، يرتبط بفترة حكم أردشير، بمختلف الملابسات والشروط التي صاحبت هذه الفترة. فمن المعلوم تاريخياً أن أردشير هو مؤسّس الدولة الساسانية، وأن فترة حكمه أعادت لفارس قوتها ووحدتها، بعد انتصاره على ملوك الطوائف[3].

إضافة إلى ذلك، فقد اهتمّ أردشير بالمسألة الدينية، وعمل على جمع **عقيدة زرادشت**، وإعادة تأليفها، مُعتقداً بلزوم وضرورة الدين للدولة، ومن هنا تقريره بأنهما توأمان.

---

(١) ناصيف نصار، **منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر**، بيروت، دار أمواج، ١٩٩٥.

(٢) **عهد أردشير**، م. س، ص٥٣.

(٣) حول أردشير، تُراجَعُ مقدمة إحسان عباس، لـ **عهد أردشير**، م. س، ص ٧ ـ ١٨ وكذلك: Maurice Robin, *op. cit.*, pp. 443 - 446.

كما اهتمّ بالجيش، وأرسى جملة من القواعد والنظم الإدارية. وفي هذا الإطار منح رجال الدين سلطات واسعة، إلا أنه ربطها بالمؤسسة الملكية وبه بالذات، منطلقاً من تصوّر أن ما يهدد الدولة، إضافة إلى الأخطار الخارجية والداخلية، خطر الدين.

وعندما نقرأ نص أردشير انطلاقاً من العناصر التي ذكرنا، فقد نفهم خصوصية تصوّره لعلاقة الدين بالدولة، وربما استطعنا فك طلاسم الفقرة السادسة التي يدعو فيها إلى الحذر ممن يسميهم بالمبتدعين في الدين، الذين يستعملون الدين للإطاحة بالملك. **فالملك أولى من غيره برعاية الدين والاجتهاد فيه**. ولهذا اعتبر أحد الدارسين أن **حراسة الدين** في تفكيره تعني في نهاية التحليل **مصلحة الملك**. ولهذا فمن واجب الملك «**أن لا يترك أحداً يتخطاه في الدفاع عن الدين**»[1]. ولهذا السبب أيضاً يدعو أردشير إلى تبديع المناهضين للملك باستعمال الدين، بما يجعل الدين يَقتلُ على حد قوله «**الطاعنين بالدين على الملوك**»[2].

يؤسس أردشير إذن لتصور محدّد لعلاقة الدين بالملك، مشروط بسياق في التاريخ وفي الفكر، ومرهون بتجربة بعينها، **تفهم الدين في صورته الوثنية**، وتفهم التدبير السياسي في أبعاده المؤمنة بالعلاقة المراتبية بين البشر. ومن هنا، فإن تصوّر هذه العلاقة يندرج ضمن رؤية لفضاء العلاقات المجتمعية، ترتّب الناس درجات، وتجعل الملوك أوصياء على البشر، سفلتهم وخاصتهم، لضمان ما يُؤَمِّن استمرار الاستبداد والطغيان.

وقد تُرجم **عهد أردشير** إلى اللغة العربية أكثر من ترجمة، كما تدل على ذلك لوينات الاختلاف القائمة في النصوص المستشهدة به والموظَّفة له والمقتنعة بظاهره، والنصوص التي تستعمله بحذر، وتدرك بطريقتها الخاصة الفواصل الكبيرة القائمة بينه وبين تجربة في التاريخ تستند إلى ديانة توحيدية جديدة، تدعو إلى أخلاق في المعاملات البشرية مخالفة للأخلاق السياسية المتضمنة في **العهد**.

لكن **عهد أردشير** لم يستقر وحده في قاع الخطاب السياسي السلطاني، ولم يشكّل وحده الحجّة المنتصرة لدولة الملك والملوك في تاريخ الإسلام. بل إن نصوصاً أخرى مستوعبة لأبعاده، ومرتبطة بشؤون تاريخية جديدة، في واقع الدولة الإسلامية، ستعمل على تطويع **العهد** في الممارسة، أي تبيئته بصورة تاريخية، تترجم روحه، ولا تكتفي بشواهده، أي تحوّله إلى نص قابل للاستثمار الرمزي وبلا حدود مغلقة. نحن نشير هنا، إلى حضور التصوّر الأردشيري في **رسالة الصحابة** لابن المقفع. فقد عملت هذه **الرسالة البيان** على ترتيب مجموعة من القضايا السياسية الرامية إلى تأسيس المعالم الكبرى **للدولة الجديدة** في العالم الإسلامي، **دولة العباسيين** في بغداد.

---

(١) ناصيف نصار، **منطق السلطة**، م. س، ص١٦٣.

(٢) **عهد أردشير**، م. س، ص٣٦.

تقدم الرسالة النصائح العملية التي تمكّن من حسن السياسة، بما يسمح بالمحافظة على الحكم واستمراره. وهي تتناول إضافةً إلى موضوع إصلاح الجيش والمالية والقضاء والآلة الإدارية، لمواكبة المتغيرات الناشئة في الواقع الإسلامي الجديد، في بدايات الدولة العباسية، بحثاً في المسائل التي تتعلّق بالعقيدة وبالتشريع. فهي تعالج كل ما سبق في أفق لزوم طاعة الأمير في كل ما يصدر عنه، بما في ذلك الأمور المرتبطة بالعقيدة[1].

وقد بين محمد عابد الجابري في دراسته لخطاب الرسالة في أبعاده الأيديولوجية المكشوفة والمعلنة، «أن ابن المقفع يجعل كل ما هو اجتماعي في "العقيدة" من اختصاص الخليفة: الخليفة يجب أن يُطاع في كل شيء، إلاّ إذا أمر بمعصية. والأحكام القضائية يجب أن تعود هي وحيثياتها ومستنداتها الدينية إلى الإمام الذي له وحده حقّ القرار»[2].

وفي السياق نفسه يُحلّل الجابري علاقة هذه التصوّر بما كان يدّعيه المنصور من كونه يحكم بإرادة الله[3]، فتكون «**طاعة الإمام من طاعة الله**»، كما يريد المنصور، وكما تعبّر عن ذلك الأيديولوجية المكرسة لرأيه، **رسالة الصحابة**، باعتبارها **خطاباً في التبرير الأيديولوجي** لممارسات واختيارات في السياسة، **يُراد لها أن تصبح فعلاً إلهياً في التاريخ، لإسناد جبروتها وطغيانها**.

لم يتمكّن الماوردي من تجاوز ورطة مقتضيات **التناصّ**، فنقل فقرات من **عهد أردشير**، وأعاد نقلها. بل لعل فقرات أردشير في نصوصه أكثر نقاء في عبارتها، إما بحكم اعتماده على ترجمات أفضل، أو لكونه يتصرّف في المنقول فيصحّح عثراته الشكلية، ويحوّله إلى نص سليم لغوياً، مع المحافظة على معانيه ودلالاته، رغم أننا لا نضمن هذا الأمر، بحكم الترابط العميق بين الدلالة وظاهر اللفظ، وبحكم تنوّع الدلالات بتنوع إيحاءات الملفوظات، وهو التنوّع الذي نفترض حصوله بتغيير مفردات الصياغة.

لقد طوّر الماوردي الموضوع في أفق التفكير في كيفية ترك الشأن النظري الديني، وهي مسألة تهمّ الخاصة، حيث لا يحق للعامة الاهتمام به. فما دام الأمر يتعلق في موضوع الدين والدولة **بدولة دينية، دولة إسلامية**، فإن خلافات العلماء النظرية والعملية لا شأن للعامة بها. وينبغي أن **تظل الرعية مؤتلفة، تتلو الآيات والآثار الجامعة والمُوَحِّدة**. كما أن نشر دعوات الزهد والتزهد في أوساطها يعدّ أمراً مطلوباً ومرغوباً فيه، و«**الملوك مع الخاصة أولى بشؤون الدين من غيرهم**»[4].

إن الاجتهاد الذي يقدّمه الماوردي هنا لا يلغي الإشكالية القائمة، في قلب الخطاب،

---

(١) ابن المقفع، **رسالة الصحابة**، م. س، ص٣١٣.

(٢) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٧٧٧.

(٣) **نفسه**، ص٧٧٢.

(٤) الماوردي، **نصيحة الملوك**، م. س، ص١٢٥ ـ ١٢٦.

وفي تلافيف التجربة على أرض الواقع. إلا أننا نستطيع القول إن التصور الذي حددته المرجعية الفارسية للزوج المفهومي **دين/مُلك**، هو الذي هيمن على خطاب الآداب السلطانية، وقد هيمن عليها في إطار بلورة الأطروحات والدعاوى المدعمة للاستبداد، أي المعزّزة للسياسي في أبعاده السلطوية التي تتجه للإطباق على كل مظاهر الوجود المجتمعي والثقافي والرمزي، حيث يكون بإمكان **الآلة الملكية المستبدة** أن تشرّع وتقنّن، وتعلم ما يُمَكّنها من إسناد جبروتها وتعزيزه، ليس بقوة السيف وحده، بل بقوة القلم كذلك.

وقد أشار أحد الباحثين إلى أن مسألة الدين والدولة في نصوص ابن المقفع لا علاقة لها بموضوع **استقلال السياسي عن الديني**، وهو الموضوع الذي بلورته تجربة الفكر السياسي في زمن لاحق. فلو كان هذا الرأي (كما هو وارد في **رسالة الصحابة**) الذي يتحدث عنه ابن المقفع ويُرجع النظام السياسي إليه، هو رأي الناس أجمعين، وأن السياسة قضية عمومية، إلا أن ما قصد إليه ابن المقفع كان شيئاً آخر تماماً: «فالرأي هو رأي الحاكم، والسياسة مُلك خاص به، ينبغي ألا يشاركه فيه أحد»[1].

بهذا المعنى، تبلورت في الآداب السلطانية علاقة الملك بالدين، وبهذه الصورة توطنت نصوص هذه الآداب مُعززةً لمبدأ ترسيخ علو مكانة الملك، حتى عندما يتعلق الأمر بالشؤون الدينية في تطبيقاتها وتجلياتها العملية والسلوكية، بل وحتى في مستوياتها القانونية حيث تتجه نصوص الآداب إلى تبرير كل ما يدعم الاستبداد السلطاني، ويرفع من قيمة **الوازع والشوكة**، ومتطلبات **السؤدد الملكي، الأبهة والتفرد، قوة النار الحارقة والبحر الذي لا يرحم**.

وبهذا المعنى تسكن هذه العلاقة في نصوص الآداب، تعلوها طبقات كثيفة من **التلوين اللفظي**، الرامي إلى التخفيف من غلوها، وذلك بدمجها في سياقات نصية ومرويات وحوادث، تروم رفع التناقضات المحتملة من ورودها، عندما تتم ممارسة قراءة أخرى لتاريخ الإسلام العقائدي والسياسي.

حاولنا في الصفحات السابقة، بناء ثلاثة مبادىء كبرى نعتقد أنها لعبت دوراً مركزياً في بناء خطاب الآداب السلطانية: **مراتبية المجتمع، وميتافيزيقا الشر، وهيمنة الملك على الدين**.

لا يمكن الادعاء بأن المبادىء المذكورة محدّدة بصورة مغلقة في نصوص هذه الآداب؛ إنها تلعب دور الموجّهات الخفيّة والظاهرة في الملفوظ والمسكوت عنه في هذا الخطاب. وهي تتبوأ مكانة مركزية في نص يُعْنى **بالتدبير**، ويتخذ مظهر **الخطاب الوعظي**

---

(١) علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، م. س، ص٦٥.

الناصح والمصلح، والهادف إلى رسم معالم ما يسمى **بحسن السياسة**، إعمار الأمصار وتدبير الجباية، والعناية بأوضاع الجيش. لكن المظاهر التدبرية والتدبيرية، والمعطيات التقنية الواردة في صورة خبرية أو حدثية أو أمرية (مرويات وحكايات مصحوبة بلازمة فعل عَلِم في الأمر)، لا تستطيع إخفاء النواظم النظرية الثاوية خلفها، من قبيل المبادىء التي حاولنا بسطها بإعادة تركيب وترتيب ملامحها النظرية، والإشكالات العامة التي ولَّدها في خطاب الآداب السلطانية في الصفحات السابقة، الأمر الذي يثبت ما انطلقنا من التسليم به في بداية هذا الباب، حيث أشرنا إلى أن **خطاب الآداب السلطانية يروم التشريع للاستبداد في الخطاب السياسي الإسلامي**، وأن لهذا التشريع مقدمات كبرى هي التي حاولنا تجلية بعضها قبل أن ننتقل إلى تعيين ملامح وصور السياسة الملوكية من خلال البحث في **مفهوم الأبهة**، ثم مقاربة **إشكالية الصور والمماثلات المحددة لنمط الاستدلال النصّي في الآداب السلطانية**، لنتمكن بعد ذلك من تشريح **أصول القهر السلطاني**، وتحديد **مظاهر التدبير** في مختلف تجلياته وأبعاده الملكية.

الفصل الثاني

الملك، السلطان، الأبّهة والتعالي:

في التفكير بالصور

«أما سؤالكم عن الزمان، فإن الزمان الناس. والناس رجلان: والٍ ومولى عليه».

ابن المقفع

«وأولى الأمور بأخلاق المَلِك، - إن أمكنه التفرّد بالماء والهواء - أن لا يشرك فيهما أحداً، فإن البهاء والعزة والأبّهة في التفرّد».

الجاحظ

«الهيبة بهجة الملك».

«سر الأسرار»

أتاح لنا الفصل الأول من هذا الباب صياغة أهم المبادىء النظرية الموجّهة للخطاب السياسي في الآداب السلطانية. ومن المعلوم أن المبادىء المذكورة لا تتحدد في الخطاب بالصورة التي حاولنا فيها بناءها في الفصل المذكور، بل إنها تستشف وتتمّ عملية إعادة بنائها من خلال **المفاهيم والمواقف وآليات الاستنباط** المتبعة في إنتاج الخطاب السلطاني.

إن المبادىء الثلاثة القابعة والمتمركزة خلف بنية هذه الآداب، تكشف عن نفسها في قلب الخطاب في **المفاهيم والكلمات والصور** التي يتمّ ترتيب القول بواسطتها؛ إنها تلعب دور المبادىء **المولّدة للنظام في القول، والمعنى في العبارة، والغاية من النصّ، والإيحاء في الصورة**.

وهناك جدلية نظرية بين المفاهيم المؤسَّسة بناءً على المبادىء المذكورة، والمفاهيم المؤسِّسة للمبادىء نفسها. الجدلية المقصودة نصّية لكنها موصولة بالتاريخ وبالواقع والوقائع. ونحن عندما نقوم بإعادة تركيبها وإعلانها، كما فعلنا في الفصل السابق، فإننا نسلّم بصلات الوصل المتينة والعميقة القائمة بينها وبين السياسة الفعلية في التاريخ، وذلك انطلاقاً من اقتناعنا **بالعلاقة الوثيقة بين السياسة والتاريخ**، أي بين خطاب السياسة وفعل التاريخ،

وخاصة خطاب السياسة السلطاني الذي نشأ في الأصل باعتباره جزءاً من المؤسّسة الملكية والمشروع السياسي السلطاني. فقد نشأ بأمر من هذه المؤسّسة، تعميماً لآداب الملوك، وتكريساً لمواقف واختيارات سياسية محددة.

تتضح المبادىء التي حددنا، وتتحدد ملامحها بصورة أكبر، عندما نقرأ في ضوئها الصور والمواقف والنماذج السياسية التي تتجه الآداب إلى تركيبها. ونقصد بذلك **أن الفلسفة السياسية المتضمنة في مقدمات المبادىء المذكورة، تحولها بدورها إلى مقدمات لبلورة رؤية سياسة متماسكة،** أي لبلورة نظام في القول له **حدود معيّنة، وآليات في النظر** **مُنَمَّطَة**، وهو قبل ذلك وبعده، **رسالة في التاريخ**، أي خطاب يروم بلوغ غايات بعينها، ينشأ من أجلها، وتتم إعادة إنتاجه بصورة متواصلة لتدعيم الغاية ذاتها، وإصابة الهدف عينه، رغم تغير السُلطات الحاكمة وتغير أسماء الحاكمين.

لا بد من التوضيح هنا أن خطاب الآداب السلطانية بطابعه النصحي التوجيهي، وبالآداب الملوكية التي يعتني برسم ملامحها العامة، بقدر عنايته بوصف دقائقها وجزئياتها، لا يقارب تماماً قضايا التنظير للسلطة. فالسلطة قائمة، وهي سلطة تتعزز وتتواصل انطلاقاً من انتظام مراتب المجتمع في مواقعها، وبناء على مبدأ الطاعة باعتباره النتيجة اللازمة لاستمرار الملك واستمرار النظام. ووسط تفاصيل الحِكَم والمرويات عن أخلاق وآداب الملوك، وكيفيات سياسة الخاصة والعامة، ووسائل وطرقَ التدبير السياسي الضامن لازدهار المجتمع وسيادة العدل والإنصاف فيه.. وسط فروع القول في كل ما سبق، يتحدد للملك معنى، وللسلطان صفات ودلالات. **ومن مجموع ما ذكرنا تنشأ بلاغة خاصة تسمح لنا بتركيب سياسة الآداب السلطانية، سياسة الأبهة أولاً، ثم سياسات القهر وتوابعه بعد ذلك**. وقد عملنا على استنطاق طبيعة سياسة هذه السياسات بالاستناد إلى مظاهر ومضمرات الخطاب، كما سيتجلّى ذلك بتتابع في هذا الفصل وفي الفصول التي تليه من هذا الباب.

لقد استطعنا بعد معاينة متعددة للآداب السلطانية أن نتبيّن أن خطابها يؤسس لتصوّر معيّن **للمُلك**، أو لنقل تصوّر محدد **للسياسة الملوكية، سياسة السلاطين** الذين تعاقبوا على حكم الجماعة الإسلامية منذ **لحظة التأسيس المضطربة والمتوترة** (الانتقالية، المختلطة) **«الخلافة الراشدة»** (١١ ـ ٤٠هـ)، إلى **لحظة الانبثاق المؤسِّسة للملكية** في العهد الأموي (٤١ ـ ١٣٢هـ)، **وتدعيمها والمحافظة عليها بتطوير مكاسبها** (العهد العباسي) (١٣٢ ـ ٦٥٦هـ)، إلى المآل الذي انتهت إليه السلطة في الإمبراطورية الإسلامية، وقد ترامت أطرافها على تخوم ثلاث قارات، ولحقها من الفساد السياسي والاختلال السياسي ما يُعدّ أمراً تاريخياً، بكل الامتياز الذي تمنحه كلمة التاريخ لكل الظواهر الإنسانية.

نتجه في هذا الفصل، إذن، إلى مقاربة سياسة الملك، **السياسة الملوكية، السياسة السلطانية**. فهي السياسة المحورية في نصّ الآداب، وخطاب الآداب لا ينشأ إلا لإعلانها

وترسيخها، باعتبار أنها **السياسة المطابقة لإرادة التاريخ** كما بلورها الصراع السياسي في تاريخ الإسلام.

وقبل القيام برسم وتعيين سياسة الملك كما بلورتها آداب الملوك، وحددت ملامحها النصائح الموجّهة إليهم، وأشكال التدبير التي كانت ترتب المسؤوليات الملوكية في ما يُعرف **بحسن السياسة**، نشير إلى الآلية الذهنية المتحكمة في نظام القول السلطاني.

تتحدد هذه الآلية في ما يُمكن أن نطلق عليه **التفكير بالصور**. فإذا كان **التفكير السياسي الفقهي** يتناول موضوع **الخلافة** من زاوية **التقعيد والتقنين** القائمين على **التجريد وصياغة البنيات القانونية**، بواسطة **الاجتهاد** المنطلق من نصوص الرسالة الدينية، والموجّه في الوقت نفسه **بمتطلبات الوقت ومقتضيات المصالح المرسلة**[١]، وكذلك بمتطلبات **الطوبى الدينية** الساعية إلى إنجاز عملية توجيه محدد للتاريخ[٢]، فإن الآلية الفكرية المهيمنة في نصوص الآداب السلطانية هي **آلية التفكير بالصور**، التفكير المعتمد على **رسم الملامح، وصياغة المظاهر، وتأطير المشاهد**. ولهذا السبب تحضر في الآداب السلطانية، **الصيغ الجاهزة** (الحِكم والمواعظ)، كما تحضر **الحكايات والحوادث والروايات والمشاهد**. ولهذا السبب أيضاً يستعين التفكير في هذه الآداب بالمماثلات، وبكل ما يُمكن من آليات النظم الخطابي القائم على **بلاغة الصور، وبلاغة التصوير** (بلاغة الحكمة: القول المختصر المفيد؛ وبلاغة الحادثة: تصوير الوقائع والمرويات بهدف العبرة والاعتبار).

إن الصور المقصودة هنا لا علاقة لها **بالصورة الميتافيزيقية** التي يقعِّد بها الفارابي (ت ٣٣٩هـ) لآراء أهل المدينة الفاضلة، حيث يخصص في كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة** تسعة عشر فصلاً للقول في صور الموجود الأول ومراتبه، ومراتب الأجسام السماوية، لينتقل بعد ذلك إلى قوى النفس، وخصال رئيس المدينة، ثم آراء أهل المدن[٣]. فالصور هنا في الميتافيزيقا وفي السياسة المدنية، تتخذ منحى آخر في التعبير وفي التصوير، وهي تبني ملامحها النظرية بآلية في التجريد الفلسفي السياسي مخالفة كلية لآليات الآداب[٤].

إن الصور في الآداب تقارب الواقع السلطاني، فتقوم بنسخه. كما تقوم برسم ملامح جديدة له، متوافقة ومطابقة لأشكال حضوره المرتجى. وهي قبل ذلك تضع السند التاريخي،

---

(١) الماوردي، **الأحكام السلطانية في الولاية الدينية**، م. س؛ ويمكن مراجعة دراسة سعيد بنسعيد، **دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي**، م. س، الفصل الرابع، ص١٠٥ ـ ١٢٨.

(٢) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**؛ م. س، ص٣٨٦.

(٣) الفارابي، كتاب **آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦.

(٤) حول سياسة الفيلسوف، يمكن مراجعة مجموعة من الملاحظات في القسم الثالث من كتاب علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، م. س، ص١٦٧ ـ ١٩٠.

الصور التاريخية كقاعدة ملازمة للاستنباط والاستدلال، في الوقت الذي يعتمد فيه نص **السياسة المدنية** على التجريد الميتافيزيقي، الباني للتصورات المجردة خارج مقتضيات التاريخ[1].

في الآداب السلطانية **تختلط السياسة بالصور**[2]، صور التاريخ وصور الملوك والسلاطين، وصور الأمثال المستقاة من تجارب التاريخ، وتحتفل النصوص بالصور أكثر من احتفالها بالتدبير في مستوياته الواقعية[3]، أو بالسياسة في مستوى تعيين القول في **حدودها النظرية الخالصة**، أو في مستوى ضبط علاقاتها المتوترة والمهادنة في الوقت نفسه لدور المقدّس. ودور العامل الديني في الشأن السياسي والممارسة السياسية[4]، وذلك إلى درجة تسمح لنا بإمكانية اعتبار الآداب السلطانية، **مدونات في ترسيخ السياسة الملوكية خارج طوبى السياسية اليونانية** التي تبلور فيها المشروع السياسي كمشروع في الأخلاق، وخارج طوبى الرسالة النبوية، كما بلورتها الدعوة المحمدية، وبمحاذاة سياسة الفقهاء. وقد ظلّت تعمل في إطار **مؤسسة السياسة الدينية**، وهي تدرك بوعي شقي المسافات البعيدة القائمة بين **المأمول الديني** في نظام للشورى والعدالة والحرية والمساواة، وهي مجرد معايير نصّية، والآمال التاريخية في التحقيق الفعلي للمعايير المذكورة، وبين **السياسة الفعلية**، سياسة الملوك، التي استوعبت الرؤية الدينية في إطار سياستها، ونصّبت نفسها حارسة للدين، ترعاه في حدود الطقوس التعبدية، دون أن تتمكن من ترجمة رسالته في المعاملات إلى شريعة جامعة، أو تكون قادرة على استنبات نفسها في التاريخ والمجتمع. وقد تم ذلك بدون شك في إطار ظروف موضوعية **تتجاوز الأماني والآمال، وتصنع التاريخ** كما يرتضي ذلك القائمون على صناعته.

---

(١) يعتبر كثير من الدارسين أن نموذج الدولة المنتصر والسائد في الدولة الإسلامية الوسيطية، هو النموذج السلطاني. ويمكن الاطلاع على وجهة نظر في هذا الموضوع في كتاب علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، م. س، ص١٣٥ - ١٣٦؛ وكذلك كتاب رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، م. س، ص٢١ - ٥٨.

(٢) راجع بحث إحسان عباس، «ابن رضوان وكتابه في السياسة»، مجلة **الفكر العربي**، بيروت، معهد الإنماء العربي، ع٢٢ (١٩٨١)، ص٣٧٩.

(٣) تحتل فصول التدبير في الآداب السلطانية، تدبير المال وتدبير الجند، منزلة أدنى من منازل آداب الملوك وخصالهم، وعلاقاتهم مع العامة والخاصة. بل إن بعضها لا يخصص للتدبير مكاناً بالمرة، أو يمر عليه في حديث سريع وسط فصول أخرى قريبة منه. يمكن مراجعة نص **نصيحة الملوك** للماوردي ونص **الإشارة إلى أدب الإمارة** للمرادي، للتأكد من ملاحظتنا هذه. فقد خصص الماوردي البابين الثامن والتاسع لبحث موضوعات التدبير، تدبير الأموال وتدبير الأعداء وأهل الجنايات، وبلغت صفحات البابين ١٠٨، في الوقت الذي يحتوي فيه الكتاب على ما يقرب من ٥٠٠ صفحة عدا صفحات مقدمة المحقق. أما المرادي فإن موجزه لا يعالج مسألة التدبير المالي، ويكتفي في موضوع الجند بإشارات سريعة في كل من الفصلين العاشر والحادي عشر.

(٤) سنعود إلى تفصيل القول في هذه المسألة في الفصل الأول من الباب الثالث.

نتجه في هذا الفصل ـ كما قلنا سابقاً ـ إلى إبراز طبيعة التفكير بالصور كما تبلور في كتب الآداب، وذلك بهدف الإحاطة **بصورة الملك، والمؤسّسة الملكية**، لنتمكن من ضبط السياسة السلطانية. وسنعتمد في صياغة ملامح الصور بمختلف ألوانها وأشكالها وظلالها، على المبادىء الكبرى التي انطلقنا من اعتبار أنها الخلفية النظرية الناظمة لحدود ومستويات هذه الفلسفة. ذلك أن هذه الصور تشكّل التجلّيات الفعلية لهذه السياسة، ولعلّنا بوقوفنا على جوانب الخطاب الملوكي والسياسة الملوكية نقترب مما اعتبرناه المحدد الأساس في هذا الفصل، ألا وهو **تمجيد الأبّهة الملكية والسؤدد الملكي**.

١ ـ الملك انفراد وتفرُّد:

الصورة الأولى أو المشهد الأول، المشهد الأصل، هو مشهد **الملك «البهاء والعزة والأبهة»**[١]، **والأبهة العظمة**، وذلك من دون بحث في **السببية التاريخية**، ولا صوغ لسؤال **السلطة المجردة، سؤال السياسة** كما بلوره أرسطو، ودافع فيه عن مدينة البشر[٢]، أو كما صاغته نظرية **التعاقد**، متصورة حالة المجتمع كحالة نافية لحالة الطبيعة، باعتبار أن المجتمع سياسة وثقافة وحضارة، والطبيعة حرب ودمار[٣]. إننا لا نجد في الآداب السلطانية لا هذا ولا ذاك، فقد سمحت لنا آلية التفكير بالصور باستدعاء صورة أخرى عملت على **أسطرة الأصل**، وذلك بالنظر إليه باعتباره مصدر الأصول كلها، نقصد بذلك **المماثلة بين الملك والإله**، وهي الصورة التي سنخصّص لها فصلاً كاملاً، بحكم الملابسات المرتبطة بها وبخلفياتها النظرية، وما ترتب عن هذه الخلفيات من نتائج[٤] في بنية الخطاب.

لا تفكر الآداب السلطانية في **ميثاق السلطة**، ولا تشترط له القواعد والقوانين، **فالملك مكانة وموقع**؛ إنه صورة قائمة **ترعى الحدود، وتمنع الفتنة**. وفي الحالات التي تحدد بعض النصوص فصلاً لتقديم ما يعتبر مبحثاً في تبرير ضرورة السلطة ولزومها، فإنها تكتفي بالتوصيف الذي يقف عند عتبة لا يتعداها. **فاللامفكّر فيه في هذا الباب يشكّل عائقاً معرفياً يحوّل هذه الفصول إلى صفحات للتبرير، الذي ينقل الحديث من السياسة إلى الميتافيزيقا، أو ينقله من السياسة إلى الدين**، وفي أحسن الأحوال، يستعيد بصيغ مختلطة التصور الأرسطي، ممتزجاً بما ينافيه ويناقضه من الآراء. فالسلطة قائمة بقيامها، وكُتّاب الآداب السلطانية أغلبهم من رجالات السلطة القائمة، المنتفعين بنفعها، والمطّلعين على جوانب من صراعات السلطة

---

(١) الجاحظ، كتاب **التاج في أخلاق الملوك**، م. س، ص٩٧.

(٢) للاطلاع على تفكير أرسطو في السياسة، يمكن مراجعة كتاب **السياسة**، ترجمة أحمد لطفي السيد، الرياض، منشورات الفاخرية، (د. ت).

(٣) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Paris, Sirey, 1972, pp. 121 - 125.

(٤) راجع الفصل الثالث من الباب الثاني من هذا الكتاب.

والملك في التاريخ الإسلامي. لهذا يتجه الخطاب إلى **الإقرار بالكيان السلطوي**، مؤسسة الملك، **بدون أدنى بحث في الأصول أو في العلل والمبادىء**.

ولعلّ هذا هو ما كان ينتقده ابن خلدون في **الخطاب المرسل للآداب**، عندما تحدث عن غياب السببية المعللة للظواهر، استناداً إلى نماذج في التاريخ أو في المعرفة، تمكّن المتن السلطاني من **الانتقال من التفكير بالصور إلى التفكير في العلل**، وتفسير الظواهر بدل الإقرار بها والتسليم بوجودها المطلق، وكأنه حصل ويحصل خارج التاريخ، وخارج متطلبات الجماعة البشرية[١].

صحيح أن آلية التفكير بالصور، كما تحدّدها الآداب السلطانية، تصادر على أمر تعتبره قائماً وحالاً، بل تراه ضرورة قاهرة، وأن هذ التسليم يرتبط بمشروعها في النظر السياسي القائم على **بناء محاولة أدلجة السلطة السائدة**[٢]، بالدفاع عنها وتبرير أعمالها، والانطلاق من اعتبار مطابقتها لإرادة التاريخ وصيرورة المجتمع. إلا أن هذا الأمر لا يعفينا من تسجيل آلية الخطاب كما هي، أي وصف المناحي التي كانت تتمظهر بواسطتها ومن خلالها، مشكّلة نصوصاً في السياسة ذات رسالة محددة.

إن الصورة الأبرز في الخطاب هي **صورة الملك الفرد المفرد الواحد**[٣]، وهذه الصورة مرتبطة بمبدأ **المراتب المجتمعية** التي تبرر وجود وضرورة المؤسسة الملكية[٤].

في مراتب المجتمع التي تسلّم السلطة بضرورتها ولزومها، لا نعثر على **المرتبة الملكية**. فإذا كان الملك **واهب المراتب ومحددها**، وإذا كانت المراتب تتحدد انطلاقاً منه، وتتدرج بناء على نوعية الموقع الذي تتخذه منه، فإن الملك يظل في موقع وسط كل المراتب المذكورة؛ إنه **البؤرة الناظمة** والفاعلة والمؤثّرة في كل المراتب. **والبؤرة هنا تتميز بمرونة تمنحها امتياز التموقع فوق كل المواقع والمراتب**. وأعين السلطة المتناثرة والمنتشرة في الفضاء الاجتماعي المراتبي تترجم دلالة المرونة في الواقع.

إن الملك يحضر في كل المراتب، لأن المراتبية الاجتماعية مُعدَّة لخدمته وخدمة

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، م. س، ج١، ص٣٣٤.

(٢) محمد عابد الجابري، «الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة»، الفصل العاشر من **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٥٥.

(٣) عنون الزياني الباب الرابع من **واسطة السلوك** بـ «في الأوصاف التي بها نظام الملك وكماله وبهجته وجماله». الزياني، **واسطة السلوك في سياسة الملوك**، تحقيق عبد الحميد حاجيات. الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٢.

(٤) يخصص الثعالبي أغلب أبواب كتابه **أدب الملوك**، للمُلك والملوك، ابتداء من الإفصاح عن علو شأن الملوك إلى أقوال في الملوك، وأخلاق الملوك وعاداتهم، إلى أخبارهم وآفاتهم، إلى ما ينبغي أن يأتوه من سياسات، إلى آداب أصحابهم.

المؤسسة الملكية؛ إنه يحضر بحضورها أمامه، لا باستحضارها له. فهو الحاضر فيها، لأنه واهب الرتب، وهي المنفعلة به والحاصلة بأمره، لأن وظائفها تدور في فلكه، وتستجيب لنظام الترتيب القائم انطلاقاً من إرادته وإشارته وأمره وتدبيره[1].

يحضر الملك إذن، بصفته **رتبة صانعة للرتب**، ورتبة فوق الرتب؛ **إنه رأس الرتب، والمراتب أعمدة حاملة له**.

تبدأ الصور **بالأسماء**، ثم تتتالى الصور المستمدة من التاريخ، وتقوم الصور كذلك في المواقف والمشاهد، وتشخّص الصور المظاهر الجزئية، كما تعمل على إبراز المظاهر العامة والمواقف المركّبة، ولا تترك الصور أمراً ملكياً بدون أن تعمل على توثيق ملامحه وأوجهه بالنسخ والترميز، وصناعة الأمثولات والنماذج، في حالات السلم وحالات الحرب، وداخل القصر وخارجه، في جلسات السمر ولحظات اللهو ومواقف الأمر، وفي كيفية الكلام واللباس، في الحياة وفي الموت[2]. **فكيف تعوّض الصورة الملكية سؤال الملك، وقواعد الملك، في الآداب السلطانية؟**

قبل الإجابة عن هذا السؤال، نريد أن نؤكد مرة أخرى على أهمية **الدور التخيّلي** الذي يلعبه التفكير بالصور في الآداب السلطانية. صحيح أنه يمكن أن تكون عملية التصوير المتلاحقة في نسيج النصوص، خلال الفصول والأبواب، موجّهة إلى أداء وظيفة تلقينية، وظيفة تجسيد المواقف والأفكار في الصور لترسيخها، للتمثيل عليها. إلا أن هذا الأمر استوى، في نهاية الأمر، **آلية نظرية مُقوّمة لنمط الاستدلال في النصّ**، بل **آلية صانعة ومؤسسة للنصّ**.

لنبدأ **بالصورة المشهدية**، الصورة المكبّرة والموسعة. فغالباً ما يشمل إطار الصورة الملكية أفقاً يتموقع في قلبه الملك، وذلك عند مقاربة أي موضوع، لدرجة نستطيع معها القول **إن الملك مَشَاهِد**، لا يختفي الواحد منها إلا ليحضر الآخر، وذلك بالمعنى الذي يشكّل فيه الغياب حضوراً سابقاً على الحضور، ولاحقاً له. فلا ينقطع مشهد الحضور مطلقاً في نصوص الآداب. إن هذه النصوص تجسّد الصورة المشهدية لحضور الملك، فتقدمه وهو يجالس **خاصة الخاصة** (الأقارب)، ثم **الخاصة** (الندماء والأعوان)، ومع **العامة** بمختلف مراتبهم.. وفي كل هذه المشاهد تتمتع المؤسسة الملكية بكثير من التميّز. صحيح أن الاقتراب من السلطان والقرب منه، يقتضي اختراق **مؤسسة الحاجب والحجابة**، أي اختراق

---

(١) راجع مقالة وضاح شرارة، «الملك ـ العامة، الطبيعة ـ الموت: حول "التاج في أخلاق الملوك" للجاحظ»، ضمن كتابه **استئناف البدء**، م. س، ص١٨٨ ـ ٢٢٩.

(٢) نقرأ في **سر الأسرار** ما يلي: «ومما يجب على الملك أن يلزمه في أحواله كثرة الوقار وقلة الضحك، فإن كثرة الضحك تذهب الهيبة وتعجل الهرم، وأن يلزم جميع من يحضر مجلسه الوقار وإظهار الخشية (...)». وفي كتاب للهند: «ليس بين أن يملك الملك رعيته أو تملكه إلا حزم وتوان»، ص٨٠.

الحجب الملكية[1]، وأنه يستدعي الخوف والاحتياط والحذر، إلا أنه عندما يحصل ويتم، يُمَكِّن المستمتع به من بلوغ **مقام استثنائي**، الإحساس المباشر **بهيبة الأبهة**[2]، **معاينة المجد الملوكي**[3]، الإحساس بما سماه ابن طباطبا «**الترويع**» و«**التهويل**»[4].

الصور المتواترة في النص **أسماء**، أسماء ملوك، وأسماء ملوك الملوك. وأبرز الأسماء **ملوك الدولة الفارسية**، وخاصة الإمبراطورية الثالثة من إمبراطوريات الفرس (الدولة الساسانية): **أنوشروان، أردشير، بزر جمهر، بهرام جور، خسر أبرويرز سابور، سابور بن سابور، شيرويه، يزد جرد**... وغيرهم... واسم **الإسكندر الكبير**، وأسماء **ملوك الأمويين والعباسيين**، حسب زمن النصّ ووقت صدوره، حيث تحضر أسماء وتغيب أخرى، ثم تحضر في زمن لاحق أسماء مضافة إلى الأولى، في سلاسل لا تنقطع إلا لتتصل. **فكل الملوك السلاطين الذين ترد أسماؤهم، صورهم، يساهمون جميعاً في ترسيخ نموذج المشهد السياسي الملكي: الأبهة، القوة، وكفاءة التدبير المرتّب لشؤون الاجتماع البشري: معاوية، يزيد، عبد الملك بن مروان، المنصور، الرشيد، والمأمون**؛ والأسماء الصور والرموز أيضاً، **أسماء الخلفاء الأربعة الأوائل**، ثم السلاطين الذين احتلوا مواقع في الأطراف، أو كانوا في قلب دمشق، وبغداد، والقاهرة، وقرطبة، ومراكش...[5].

---

(١) عالج الجاحظ في كتاب **الحجاب** قضايا تتعلق بمكانة ووظيفة الحاجب، ونقل فيه قولاً لسهل بن هارون موجه إلى الفضل بن سهل، يحدد فيه الصورة النموذجية المطلوبة في الحاجب. وعندما انتهى منها نقل من كتاب لكسرى قولاً في الموضوع نفسه، فبدا أن الثاني هو الأصل، وأن الأول مجرد نسخة منه.
يقول سهل بن هارون للفضل بن سهل: «إن الحاجب أحد وجهي الملك، يعتبر عليه برأفته، ويلحقه ما كان في غلظته وفظاظته، فاتخذ حاجبك سهل الطبيعة، معروفاً بالرأفة، مألوفاً منه البر والرحمة. وليكن جميل الهيئة حسن البسطة، ذا قصد في نيته وصالح أفعاله. ومره فليضع الناس على مراتبهم، وليأذن لهم في تفاضل منازلهم، وليعط كلا بقسطه من وجهه، ويستعطف قلوب الجميع إليه، حتى لا يغشى الباب أحد وهو يخاف أن يقصر به عن مرتبته ولا أن يمنع في مدخل أو مجلس أو موضع إذن شيئاً يستحقه، ولا أن يمنع أحد مرتبته وليضع كلا عندك على منزلته وتعهده فإن قصر مقصر قام بحسن خلافته وتزيين أمره». **مجموع رسائل الجاحظ**، ج٢، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٦٤، ص٣٨ ـ ٣٩.

(٢) نقرأ في **الفخري في الآداب السلطانية**، م. س: «كان عضد الدولة إذا جلس على سريره، أحضرت الأسود والفيلة والنمور في السلاسل، وجعلت في حواشي مجلسه، تهويلاف بذلك على الناس وترويعاً لهم»، ص٢٤.

(٣) الثعالبي، **أدب الملوك**، م. س، ص٤٣ ـ ٤٤.

(٤) ابن طباطبا، **الفخري في الآداب السلطانية**، م. س، ص٢٣ ـ ٢٤.

(٥) تستحضر نصوص الآداب مختلف الأسماء التي ذكرنا، ملوك فارس، والخلفاء الراشدين، وملوك الدولتين الأموية والعباسية، في سياقات متواترة ومتشابهة، وبواسطة أحداث متنوعة، وأحياناً متقاربة، مع تغيير في الأسماء المنسوبة إليهم من الملوك أو أسماء المشاركين في الأحداث، من الشخصيات التي =

والصور أيضاً تجسّد أسماء السلاطين المتأخرين: **العماد والركن والعضد والسيف والتاج**. وهي صور تحيل إلى أشياء مادية، إضافة إلى الصور ذات الإحالة المعنوية: **العز والنصر والولاء والإعانة والأمانة والفخر**... وهكذا تتوالى الصور مشيرة إلى مقامات وأحوال: **المعز لدين الله، وناصر الدولة، وعماد الدولة**، وسيف الدولة، ثم **تاج الملة، وغيّاث الأمة**، وملك **الملوك**...

لا تشير الصور الأسماء أو الرموز إلى **أسماء فقط**، بل إن المشاهد تعكس **حالات ومواقف**، ويتم عرضها بغية إصابة أمر بعينه؛ إنها تشكّل **رسالة**، وتحدّد **توجّهاً معيّناً** في موضوع الوظيفة الملكية.

وسنستعرض في هذا السياق نماذج من الصور، يتصل بعضها بعلاقة الملوك مع خاصّتهم من الأعوان، ويعكس بعضها الآخر جوانب تتصل بكيفيات الدخول على الملوك ومخاطبتهم. ثم نتوقف عند مشهد **الملك والموت**، وذلك بقصد التوضيح المعتمد على التمثيل في موضوع الصور، قبل أن نعود إلى استجماع العناصر التي تربط هذه المعطيات بمبدأ **المراتبية الاجتماعية**، وهو المبدأ الذي يحدّد في النهاية طبيعة التفرّد الملكي عن الرتب ووسطها، فنكون إذذاك قد أوضحنا من خلال آلية التفكير بالصور جوانب من طبيعة السياسي، كما تبلوره الآداب السلطانية.

عندما يخصص الثعالبي في نص **أدب الملوك** فصلاً لخدمة الملوك، فإنه يستدعي نصاً لابن المقفع، يربط فيه الخدمة والعمل من أجل السلطان **بالعبودية**، وذلك بقوله: «فمن خدم الملوك فعليه بالملازمة من غير معاتبة»[1]، أي أن عليه أن يكون ملازماً للسلطان متفانياً في خدمته، بدون أدنى عتاب أو تراجع أو نفور... وهو بعد ذلك مباشرة، يخصص الفصل الذي يليه للحديث عن صعوبة خدمة الملوك[2]، فينقل المأثورات الآتية، وأغلبها تشخّصها صور غريبة ومخيفة:

- «إياكم والسلطان، فإنه يغضب غضب الصبي، ويأخذ أخذ الأسد» (وقد نُسب هذا القول في سياق تناصّي آخر إلى المأمون).

- وفي كتاب **كليلة ودمنة**: «خاطر من لجج في البحر، وأشد منه مخاطرة، خادم السلطان».

- ومن ألفاظ البديع الهمداني: «الملوك إذا خدمتهم مَلُّوك، وإن لم تخدمهم

= كانت لها علاقة بالملوك. إن المهم هو العبرة والاعتبار، أما الشواهد فإنها تلعب دور الرموز الممثلة لمواقف مرغوب في إبرازها أو إخفائها.

(١) **أدب الملوك**، م. س، ص٢٢٧.

(٢) نفسه، ص٣٢٨.

أذلوك»[1].

في الصور المتضمنة في المنقولات أعلاه ما يؤكد رهبة العمل مع السلطان في الأمور اليومية، أي في ما يتعلق بخدماته الضرورية. وهي صور تتجه إلى تأكيد المسافة الفاصلة بين الطبع الملوكي والطبع الآدمي العادي: **فإذا أنت خدمت الملوك مَلُّوك، وإذا ابتعدت عنهم أذلوك**.

أما الصور المتعلقة بعلاقة الملك مع خاصّته، فإننا نجد فيها مشهداً متحركاً في نصّ الشيزري، **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**، حيث يقول في الباب السابع، المعنون: «في كيفية رتبة الملك مع أوليائه في حال جلوسه وركوبه»، وهو يتحدث عن ترتيبات جلوس ملوك بني العباس، باعتبارهم في نظره «**قدوة ملوك الناس**»: «ينبغي للملك أن يجعل جلوس طبقات أصحابه وأعوانه وأوليائه، على ثلاث مراتب: **المرتبة الأولى**: يجلس فيها الجند، والغلمان الذين لهم مزية على غيرهم؛ **المرتبة الثانية**: يجلس فيها القوّاد المتوسطون، الذين قد وُلُّوا الأعمال من قبل الأمراء، ومن يجري مجراهم من الطواشية وغيرهم؛ **المرتبة الثالثة**: يجلس فيها القوّاد والأمراء والأكابر، الذين يتولون الأعمال، ويُخطب لهم على المنابر، وكبراء الحجّاب والعملاء. وهذه المرتبة تسمى دهليز الخاصة، وهو القريب من الستر، فإذا جلس الناس لا يختلط قوم بغيرهم، ولا يعلو أحد منهم في الجلسة على من هو فوقه»[2].

ويستطرد الشيزري واصفاً **صور جلوس الملك** الأخرى، في صحن الدار، كما يحدد المسافة اللازمة بين الملك ومن يحدثه من المقربين، وموقعهم من سريره أو من مقعده، كما يصف كيفية ركوبه في موكبه، متحدثاً عن الذين يتقدمون الموكب، والذين يسيرون بمحاذاته أو خلفه بمقدار معين.. إلى غير ذلك مما يعتبره من أبّهة الملك وتميّزه[3].

وفي الموضوع نفسه، **وبالآلية التصويرية المتحركة والدقيقة ذاتها** التي لا تغفل أدق التفاصيل، يتحدث الثعالبي عن بعض الأمور الملكية ذات الصلة بموضوع **الخدمة**، وموضوع **المَلِك وسط خاصته**، فيقول: «ومما أجمع عليه أهل الخبرة بخدمة الملوك، أنه يجب على الداخل إلى الملك أن يتعمد العدول عن الطريق الذي تقابله يمنة أو يسرة، ثم ينجرف إلى مجلس الملك، ويقف، ويُقيم الرسم في خدمة مثله. فإن استدناه الملك دنا خطى ثلاثاً أو نحوها ووقف، فإن استَدناه ثانياً دنا نحواً من دنوه الأول، ولم ينظر إلى تعب الملك في إشارة أو تحريك جارحة، فإن ذلك وإنْ كانت على الملك فيه معاناة، فهو مما يجري في طريق إجلاله وتعظيمه. فإذا أمسك الملك عن الإشارة أو الحركة، وقف في المكان الذي يقطع

---

(١) نقلاً عن **أدب الملوك**، م. س، ص٢٢٩.

(٢) **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**، م. س، ص٤٦٥ ـ ٤٦٦.

(٣) **نفسه**، ص٤٦ وما يليها.

الملك إشارته عند انتهائه إليه، ومَثُل قائماً. فإنْ أومأ إليه بالقعود قعد مقعياً أو جاثياً، فإنْ كلّمه أجابه بانخفاض صوت وقلة حركة وحسن استماع. فإذا قطع الملك كلامه قام فرجع القهقرى، وإنْ أمكنه أن يستتر عن وجهه بجدار، أو مسلك لا يحاذيه فعل، ثم مشى كيف شاء. ومن حق الملك ألا يطيل أحد القعود، فإنْ أخطأ مخطىء في ذلك، فإنْ أذن له الملك في الانصراف أن يلحظه. فإذا عرف ذلك، ولم يقم كان ممن يحتاج إلى الأدب»[١].

تتضمن الصورة المُساقة أعلاه مشهداً مركّباً ومتحرّكاً، كلما قلنا آنفاً، وهي توجز في عبارات مجموعة من الصور المتقاربة، لتشكّل في النهاية المشهد في صورته الكاملة. ولعلّ حرص صاحب النصّ على تقديم خبرة من أَلِفوا خدمة الملوك، يُبيّن من جديد التعظيم والجلال الذي تُطالب به المؤسسة الملكية كلّ من له أدنى صلة بها، ليظل الملك رتبة فوق الرتب، ويظل قبل ذلك وبعده واهباً للرتب.

لو شئنا استخراج «**بروتوكول**» **الزيارة الملكية**، كما ترسمه فقرة الثعالي المُستَشْهَد بها، لاكتشفنا أننا أمام مشهد في غاية الإحراج، لأنه مشهد يجسّم بصورة مكبّرة **آلية المراتب في الممارسة**: الرتبة الملوكية ومتطلبات إجلالها وتعظيمها، والمرتبة البشرية العادية أو الدنيا، وهي المرتبة المُطَالبَة بالاعتراف بحق الدونية في أسلوب التعامل، باعتباره أمراً غير قابل للجدل. فمرتبة المُقْدِم على زيارة الملك ورؤيته، مليئة بالعقبات، محفوفة بالمصاعب والمخاطر...

نقتطع من المشهد المذكور الصور الآتية، للتدليل على ما قلناه سابقاً: التوجه المستقيم نحوه، الوقوف وتقديم الرسم، انتظار الاستدناء، حصول الاستدناء، الدنو المحسوب الخطى، ثم الدنو المماثل متى أعطت الإشارة الأمر، انتظار الإيماء بالقعود أو الاستمرار في الوقوف في حال غياب ما يستدل به على الأمر بالقعود، الجلوس المحسِّن للحركة والمحسِّن لكفاءة الاستماع، الحديث بصوت منخفض ومسموع، انتهاء الجلوس والمجالسة بانقطاع كلام الملك، الوقوف قصد الانصراف بالتراجع القهقرى، الاختفاء السريع وراء كل ما يسعف بالاختفاء...

عندما تستعيد نصوص الآداب هذه الصورة في الاتصال بالملوك ومجالستهم، فإنها تكون بصدد تعيين **حدود المنزلة الملكية** المناسبة لدائرة الترتيب المجتمعي، المؤسِّس لهذه المنزلة. فلا يمكن فهم التعظيم والإجلال الذي تروم الصورة ترسيخه، إلا عندما نعرف المسافات الكبيرة التي تقيمها نصوص الآداب بين مراتب المجتمع. ذلك أن الملك لا تربطه بمن يحكمهم روابط مماثلة للروابط التي تحدّدها نظريات التعاقد من أجل السلطة في الأنظمة

(١) الثعالبي، **أدب الملوك**، م. س، ص٢٣٢. وهناك صيغة أخرى أقدم، قد تكون هي الأصل، في كتاب **التاج**، م. س، ص٤٦ ـ ٤٧.

الملكية والجمهورية، أي الروابط التي ساهمت نظريات السياسة الليبرالية في تأسيسها، ابتداء من القرن السابع عشر الميلادي[1]. إن الملك هنا يستدعي صوراً تاريخية تستلهم تاريخاً في السلطة، وتمنحه حياة جديدة؛ إنها تستدعي صور **أباطرة الروم وأكاسرة الفرس**، وقد كانت صور هؤلاء تستلهم طقوساً في الحكم موصولة **بأساطير الآلهة وتأله الملوك**[2].

نعثر في نصوص الآداب السلطانية أيضاً على جملة من النصوص التي تبيّن درجات التشدد التي تتطلبها الرتبة الملوكية، ممن يُطلب منهم خدمتها، أو العمل بالقرب منها. وقد عالج الجاحظ في كتاب **التاج** ضمن باب «المنادمة»، مجموعة من القضايا المرتبطة **بآداب المجالسة**[3] **والشرب واللهو والاستماع**، وغير ذلك من الأمور الدقيقة والصغيرة في حياة الملوك. وقد وصل به الأمر إلى معالجة ما أطلق عليه، في باب آداب الندماء[4]، مسألة إغفاءة الملك، فقال: «إذا غلبته عيناه، أن ينهض من حضره من صغير أو كبير، بحركة لينة خفيفة حتى يتوارى عن قرار مجلسه»[5].. إلى أن يقول: «لعل الملك إنْ هب عن سنته لا يسأل عني، أو لعلّه أن يمتد به النوم، أو يعرض له شغل. فإن هذا من أكبر الخطأ»[6]. ثم يتابع: «وقد قتل بعض الملوك رجلاً في هذه الصفة»[7]. وتفيد الجملة الأخيرة الإخبار والتهديد، كما تصف المصير والمآل، وتعبّر عن درجة القوة التي يمتلكها الملك.. **الأبهة** هنا لا تتحرّج **في قتل** من يخالف طقوسها، الأبهة تلجأ إلى التذكير بالموت عن طريق القتل.

لا يجب أن نفهم مما سبق أن مسألة القتل وحدها ترادف مسألة تدعيم القدرة الملكية المطلقة على إتيان أقسى وأعنف الأفعال، فهناك مواقف مماثلة تستدعي فيها نصوص الآداب **العفو** بدل القتل، بل **العفو والإكرام**، فتتعزز الأبهة بواسطة مواقف مغايرة. ففي الرواية التي يوردها القلعي عن معاوية والزرقاء، ما يشير إلى أسلوب آخر في مواجهة ما يدعم الأمر الملكي والأبهة السلطانية، وذلك بمنح الحياة، ومنح ما يساعد على تملّك مباهجها، بدل القتل والتقتيل. وفي الحالتين معاً تكون الحياة، كما يكون الموت، في خدمة المؤسسة الملكية، وخدمة بقائها واستمرارها[8]. وهناك صور أخرى، تروم أكثر من موقف، بل لعلّها

---

(١) Manant (P); *Naissance de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977, p. 135; *Nouvelle Histoire des idées politiques* (collectif sous la direction de Pascal Ory), Paris, Hachette, 1987, pp. 17 - 25.

(٢) Maurice Robin, *Histoire comparative des idées politiques* op. cit., p. 440.

(٣) **التاج في أخلاق الملوك**، م. س، ص٦٣.

(٤) **نفسه**، ص١٣٤.

(٥) **نفسه**، ص١٤٢.

(٦) **نفسه**، ص١٤٢ ـ ١٤٣.

(٧) **نفسه**، ص١٤٣.

(٨) **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة**، م. س، ص٢٥٦ ـ ٢٥٨.

تركّب صوراً ومواقف متعددة داخل المشهد الواحد. نقرأ في **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة** المثل الآتي: «وروي عن الربيع أنه قال: جمع المنصور مالكاً وأبا حنيفة وابن أبي ذؤيب (رضي الله عنهم)، فقال: كيف ترون في هذا الأمر الذي أعطاني الله تعالى، فقال ابن أبي ذؤيب: مُلك الدنيا يؤتيه الله من يشاء، وملك الآخرة يؤتيه من وفقه له، وأن الخلافة تكون بإجماع أهل التقوى عليها، وأنت وأعوانك خارجون من التقوى، عالين على الخلق، فإن سألت الله السلامة، كان في ذلك نجاتك، وإلا أنت المطلوب. فقال لأبي حنيفة: ما تقول، قال: المسترشد لدينه يكون بعيد الغضب، وأنت إذا نصحت نفسك علمت أنك لم ترد الله باجتماعنا فنقول بما تهواه خوفاً من سيفك وحبسك، ولقد وليت الخلافة، وما اجتمع عليك نفسان من أهل التقوى. فقال لمالك: ما تقول؟ فقال: لو لم يرك الله أهلاً لذلك، ما قدر لك أمر الأمة، أعانك الله على ما ولاك، ثم أمر بانصرافهم. قال الربيع، ثم أعطاني ثلاث بدر، وقال اتبع القوم فإنْ أخذ ابن أبي ذؤيب وأبو حنيفة منها شيئاً، فأتني برأسيهما، وإنْ أخذها مالك كلها فادفعها إليه، فأتيت ابن أبي ذؤيب وعرضت عليه، فقال ما أرضى له هذا المال، فكيف أرضاه لنفسي، وقال أبو حنيفة: لو ضربت رقبتي ما مسست منها درهماً واحداً، فأتيت مالكاً فأخذها كلها. قال الربيع: فأعلمته ما جرى، فقال بهذه الصيانة حقنوا دماءهم»[1]. ولا شك في أن الصور التي يتضمنها هذا النص تعكس جبروت المنصور، كما تعكس، في الآن نفسه، اختلاف الآراء في موضوع سلطته وحكمه[2]. وتشير كذلك بطريقة غير مباشرة إلى مجمل الآراء السياسية التي كانت سائدة في موضوع السلطة العباسية وعلاقتها بالملك والخلافة. وهي في النهاية تُبرز **أبهة الفعل الملوكي، مهارته في التدبير**، وفي مواجهة المنازعين لسلطته. ثم إنّ النصّ قبل ذلك وبعده يرتّب الواقعة المصورة من زاوية محددة، تعكس موقف كاتبها من حكم المنصور.

ننتقل الآن، وبمناسبة سياق الحديث عن القتل والموت، إلى صور **الملك والموت**، صور الملك أمام الموت. وهنا نشير إلى أن الآداب السلطانية تباشر التفكير في دقائق الآداب الملوكية في مختلف أوجهها كما بيّنا، مصورةً وراويةً ومستعرضة، وملوِّنة أقوالها بجميل المنثور والمنظوم، لا تترك صغيرة ولا كبيرة في الشأن الملوكي الخاص من دون تحويلها إلى موضوع للاعتبار والاقتداء، لرسم السياسة الملوكية، **كتفرد مُوَلّد للأبهة، ومنشىء لمجد الدهر والزمان**.

وقد استشهد الطرطوشي، في الفصل الثالث من الباب الأخير من **السراج**، بمجموعة

---

(١) **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة**، م. س، ص٣٢٢ - ٣٢٣.

(٢) للاطلاع على عهد المنصور وشخصيته وأبرز أعماله يمكن مراجعة الصفحات التي خصصها له الشيخ محمد الخضري بك، في كتابه **الدولة العباسية**، بيروت، مؤسسة دار الكتاب الحديث، ١٩٨٩، ص٥٧ - ٨٥.

من الحِكَم لساناق السندي، وكان قد وجهها إلى الملك برقما نص الهندي **يذكّره فيها بالزمن وتوابعه، والجسد والصحة، ومقاومة شهوات النفس،** لينتقل بعد ذلك **إلى الآفات التي قتلت الملوك**. وقد عددها بالتتابع الآتي: **الصيد، والإفراط في القمار، والإفراط في السكر، وشدة الحرص، والغضب، والطمع والفرح والأنفة والتواني،** داعياً إياه إلى تجنّبها والاحتراس من آفاتها، وما يمكن أن يترتب عن المبالغة في إتيانها. ولعلّ في المواقف والخصال والصفات المذكورة كعلامة من علامات الموت، وبجوارها في النص أسماء الملوك الذين قتلت[1]، ما يجسّم الموت أمام الملك، ويدفع الملوك إلى الاحتياط من عوارض الوقت. ورغم أن هذه القضايا تتعلّق بباب النصح في الآداب، فإننا نادراً ما نعثر عليها في هذه النصوص[2]. ولعلّ هذه المسألة، إضافة إلى معطيات أخرى، تعدّ من الخصوصيات المميّزة لنص الطرطوشي، والدالّة على نفحته الزهدية التي سبق أن أشرنا إليها وسنعود لتوضيح بعض أبعادها الأخرى في الباب الثالث من هذا الكتاب[3].

تسمح لنا أمثلة الصور النماذج التي وقفنا عندها بإدراك الموقع والمكانة السياسية التي يحتلّها الملك في علاقته بالآخرين، وهي صور تدعم تفرده وتعزّز موقعه القائم فوق المراتب ووسطها، وكل علاقة له بالآخرين يُمكن قياسها: **قياس المسافة، قياس درجة ارتفاع وانخفاض الصوت،** ثم **قياس الحركة، قياس الأمر بالقتل، والأمر بالعفو، والأمر بالمكافأة. فكل ما يرتبط بالشأن الملكي محسوب بكثير من الدقة،** وهذا ما يمنحه كثيراً من **السؤدد،** ويمنح المؤسسة الملكية المنزلة التي ترتضيها، **منزلة المنازل مجتمعة،** أي المنزلة التي تخترق المنازل. ويحقّ لنا بعد كل هذا أن نتساءل فقط ما هي مكانة الشورى والمشورة في الآداب السلطانية إذا كانت الصورة الملكية هي كما هي عليه في نصوص الآداب موضوع البحث؟

أما الصور التي ترتبط بالمبدأ الثاني الذي أطلقنا عليه «**ميتافيزيقا الشر**»، فإنها كثيرة ومتعددة أيضاً، وهي تُرَكِّب دروب التميّز ذاتها التي أفردنا لها الصفحات السابقة.

الملك. . الغيث والشمس والقمر:

لا تنظر الآداب السلطانية في موضوع **أصل السلطة**، هذا أمر أكدناه وأبرزناه في أكثر من مناسبة داخل هذا الكتاب. فنصوص الآداب تنطلق من **رصد واقع الحال، واقع السلطة السائدة،** وتشير إلى أن **الملك امتياز إلهي**[4]؛ إنها نصوص تُكتب بأمر من السلطة، وتنشأ

---

(١) **سراج الملوك**، م. س، ص٥٤١.

(٢) في **التبر المسبوك في نصائح الملوك** للغزالي، نعثر على صفحات جنائزية في تحبيب الموت، كما نعثر على حكايات في موت الملوك، راجع ص١٥٧ وص١٦٤.

(٣) راجع: علي أومليل، **السلطة السياسية والسلطة الثقافية**، م. س، ص٦٧.

(٤) راجع: **التبر المسبوك**، م. س، ص١٦٤.

للدفاع عنها وتبرير مواقعها، وإعداد مدونات تمكّنها من الاستفادة من تجارب الآخرين، مجوساً كانوا أم مسلمين بدون مراعاة لمبدأ العقيدة، الأمر الذي يعني ضمنياً وجود قناعة غير معلنة وغير مؤسسة نظرياً في موضوع الدين والسياسة، **قناعة تسلّم بأولوية السياسي على الديني**، وتقرّ في الآن نفسه **بضرورة الديني للسياسي** (الامتياز الإلهي الممنوح)، وهي قناعة تستجيب لمعطيات تاريخية عقائدية مهيمنة وسائدة[1].

إن خطاب الآداب في ترسيمته النصّية في الأغلب الأعم، يقدّم **باب الآداب** (آداب الملوك، سياسة الملوك)، ثم **باب النصح**، ثم **باب التدبير** (السياسة العملية). وتتنوّع الفصول والأبواب الصغيرة داخل التبويب نفسه، خلال أغلب النصوص التي تُدرج ضمن هذا الخطاب. ونادراً ما نعثر على من يخصّص باباً أو فصلاً للتفكير في أصل السلطة والملك. فوراء نصوص الآداب تاريخٌ تأسست فيه السلطة في الجماعة الإسلامية، في لحظة كانت تحمل في صلبها سلطتين: **سلطة دينية (رسالة الإسلام)، وسلطة زمانية، تأسيس الدولة وانطلاق الغزو والفتح**، الأمر الذي يعني امتحان الدعوة والعقيدة في التاريخ. ثم ما تلا ذلك من **انقلاب مؤسسة الخلافة إلى مُلك، ثم انتقال المُلك من عائلة إلى أخرى**، الدولة الأموية ثم الدولة العباسية، ثم سلسلة الدويلات والملوك والسلاطين والخلفاء (الأسر والقبائل) في أرجاء الإمبراطورية الإسلامية، في لحظات قوتها وضعفها، لحظات اتساع رقعتها ولحظات انكماشها ووهنها[2]...

فقد كانت النصوص السياسية السلطانية المُقِرّة والمعترفة بالتاريخ المماثل لما ذكرنا، لا تستطيع التفكير في **سؤال الشرعية السياسة**، كما طُرح في الفلسفة السياسية الحديثة، إذ لم يحن أوانه بعد، ونحن في قلب عصورنا الوسطى.

إلاّ أن النصوص التي تعالج أو تشير إلى مسألة الحكمة من وجود السلطة والسلطان في الأرض، تتورط في **كشف المخبوء والمكبوت والمسكوت عنه**، مما لا تثيره النصوص الأخرى.

إن المكبوت الذي تصرح به النصوص التي تخوض في موضوع **الحكمة من الخلافة والملك في الأرض**، هو أنها تعلن **شرعية السلطة** التي عادةً ما تقرّرها بصورة مباشرة نصوص **السياسة الفقهية**، نقصد بذلك **الشرعية الدينية**. فقد نقل صاحب **الشهب** عن ابن سلام قوله: «اعلم أن الدين لا يستقيم، والشرع لا يحفظ إلاّ بالسلطان»، وقول ابن المعتز: «الدين بالمُلك يقوي، والمُلك بالدين يبقى، فبقاء المُلك بظهور الدين، وظهور الدين بقوة المُلك»[3].

(١) راجع معطيات وعناصر أولية حول هذه المسألة في الفصل الأول من الباب الثاني من هذا الكتاب.

(٢) راجع مقالة الفضل شلق: «الخراج والإقطاع والدولة»، مجلة **الاجتهاد**، ع١ (١٩٨٩)، ص١٥٦. وكذلك العدد ٢٥ (١٩٩٤) من المجلة نفسها، ص٣٩ ـ ٤٢.

(٣) ابن رضوان، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، م. س، ص٥٧.

إن الصيغ الآنفة الذكر لا تتجاوز المنظور العقائدي المؤسِّس للخلافة، وهي ترادف في بعض فقراتها **الخلافة بالملك بالسلطان**. والمرادفة هنا تقوم بدور محدَّد، يتمثّل في مسعى النصوص إلى تجاوز إشكالات تحوّل السلطة وتغيّرها في التاريخ السياسي في الإسلام. وهناك نصوص أخرى تنظر إلى **مسألة شرعية السلطة خارج إرادة التغالب أو حراسة العقيدة**، فترى فيها شأناً يقلّص ويقلّل من **إرادة الشر المستقرة في النفس البشرية**. وهذا الموقف يرتبط بالمبدأ الثاني من المبادىء النظرية العامة التي أوضحناها في الفصل السابق، حيث تتمّ المصادرة على **ميتافيزيقا الشر المستوطنة في النفوس، والمبرِّرة لمطلب الحزم الملوكي**، باعتباره **المنقذ من حالة الاقتتال** التي تسود الجماعة عند غيابها وغياب حزمها.

وسنحاول أن نقف هنا على بعض الأمثلة التي توضّح مسألة تشكّل واستواء المبدأ المتعلق **بميتافيزيقا الشر** في متون هذه الآداب، وذلك من خلال **آلية التفكير بالصور**، التفكير ببلاغة الصورة لتقديم التفرّد الملكي، وتوضيح الإشارات التي تثيرها **مماثلته بظواهر الطبيعة**.

تنشأ السلطة، إذن، **لتوقف مسلسل التنازع الإنساني**. وهي تنشأ كذلك للتغلّب على وحشية وطغيان الإنسان؛ **إنها تقوم وتتأسس لتوقف استمرار ازدراد الحوت الكبير للحوت الصغير**.

مبررات ثلاثة تُفسّر ضرورة السلطة ولزومها. وهي في مجموعها تتفق على الشر كجبلة ملازمة للإنسان، كما تتفق على **ضرورة السلطة بحكم أنها طريق البشر نحو انتظام المعاش، وتعمير الأمصار**.

يكتب الثعالبي عن حاجة الرعية إلى الراعي فيقول: «ولولا الملوك لأكل الناس بعضهم بعضاً، كما أنه لولا الراعي لأتت السباع على الماشية»[1].

ويكتب الشيزري: «واعلم أن الرعية وإن كانت ثماراً مجتناة، وذخائر مقتناة، وسيوفاً منتقاة، وأحراساً مرتضاة، فإن لها نفاراً كنفار الوحوش، وطغياناً كطغيان السيول، ومتى قدرت على أن تقول، قدرت على أن تصول»[2].

أما الطرطوشي، فقد خصّص ـ كما قلنا ـ باباً بعنوان: «**حكمة كون السلطان في الأرض**»، جاء فيه: «واعلموا أن في وجود السلاطين في الأرض حكمة لله تعالى عظيمة، ونعمة على العباد جزيلة، لأن الله تعالى جبل الخلق على حب الانتصاف وعدم الإنصاف، ومثلهم بلا سلطان مثل الحوت في الماء يبتلع الكبير الصغير. فمتى لم يكن لهم سلطان قاهر، لم ينتظم لهم أمر، ولم يستقم لهم معاش، ولم يتهنوا بالحياة»[3].

---

(١) **أدب الملوك**، م. س، ص٣٣.

(٢) **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**، م. س، ص٥٤٢.

(٣) **سراج الملوك**، م. س، ص١٥٦.

في النماذج التي قمنا باستعراضها أعلاه، نقف على الصور التي تظهر كيفية تعليل الآداب لمبدأ لزوم السلطة. فالإنسان طُبع على عدم الإنصاف، كما جُبل على التقاتل والتنافر والطغيان، وهي الصفات التي اعتبرنا أن خطاب الآداب يسلم بها. فالبشر عدوانيون وشريرون وغير منصفين، لا يتحرّج كبيرهم وقويُّهم من إعدام صغيرهم وضعيفهم، ولهذا تقوم مؤسسة الملك لتمكّن المعاش من الاستقامة، ولتهيىء للجماعة سبل الحياة الآمنة، فالملك هو القوة المولِّدة للأمن. ولأن الملك فوق كل المراتب، ولأن الملك يقوم بإيجاد نظام للمراتب، ويعمل على تقرير طابعه المطابق للفطرة البشرية، فإنه يستطيع ضبط إيقاع النظام المجتمعي، بالصورة التي تمكّن الناس من الاستمرار، وتمكّن الملك من مواصلة تفرده، والمحافظة على مختلف مظاهر أبهته.

أما ابن أبي الربيع، فرغم أنه اعتمد في مسألة تعليل علاقة السلطة بالجماعة على المرجعية الأرسطية، المقرّة بمدنية الإنسان وطبعه السياسي، إلاّ أنه أكد بدوره على لزوم التفرد في الملك، **«لأن كثرة الرؤساء تفسد السياسة»**[1]. وهو المبدأ عينه الذي عبّر عنه ابن طباطبا عندما قال: «أمران جليلان لا يصلح أحدهما إلا بالتفرّد والاستبداد، ولا يصلح الآخر إلا بالاشتراك. فأما الذي لا يصلح إلا بالانفراد فالملك، متى وقع فيه الاشتراك فسد، وأما الذي لا يصلح إلا بالاشتراك فالرأي، متى وقع فيه الاشتراك وثق فيه بالصواب»[2].

مقابل الطابع الشرير الملازم للإنسان، تكون للملك طبائع أخرى لا علاقة لها بطبائع العامة والخاصة، ولا حتى خاصّة الخاصة. ذلك **أن صورة الملك تشبه صورة «الغيث والشمس والقمر والريح والنار والماء والأرض والموت»**[3].

فكيف يكون الملك كذلك، ثم كيف يكون **الملك موتاً**؟ وما **علاقة الملك بالموت**؟

مرة أخرى تجد الآداب ملاذها في الصور، والصور المقدّمة في الفقرة السابقة تشير إلى مظاهر طبيعية، ولعلها تشبيهات وتمثيلات تعيدنا إلى عتبة عميقة في الذاكرة الإنسانية، عندما كانت مظاهر الطبيعة تشير إلى **قوى روحية متعالية**، ثم إلى **قوى إلهية محددة**، ثم إلى **مظاهر في الكون لا غنى للوجود عنها**، ثم تحولت إلى صيغ في التعبير تتوخى العبارة منها **تمثيلاً يشير إلى ما فيها من نفع**، فتصف الموصوف به **على سبيل التقدير والتمثيل**[4].

---

(١) **سلوك المالك في تدبير الممالك**، م. س، ص١٧٦.

(٢) **الفخري في الآداب السلطانية**، م. س، ص٦.

(٣) **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**، م. س، ص٥٢٧. والظاهر أن أصل القول وارد في **سرالأسرار** بالصيغة الآتية: «فإنما مثل السلطان مثل الغيث الذي هو سقيا الله وبركة سمائه وحياة أرضه ومن عليها»، ص٨٠.

(٤) راجع كتاب هـ. فرانكفورت وآخرين، **ما قبل الفلسفة، الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى**، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٠، ص١٤٥ ـ ٢١٨ وص٢٦٣ ـ ٢٩٠.

إن المماثلة التي تقيمها الصورة المذكورة بين مظاهر الطبيعة وبين الملك[1]، والصورة الرمزية للملك والمؤسسة الملكية، تجعلنا نستعيد تسمية من تسميات نمط الخطاب السلطاني، نقصد بذلك تسمية «**مرايا الأمراء**». فتغليب **التصوير والصور، والتفكير بالصور**، يستحضر **آلية الانعكاس،** حيث تروم الصور ترسيخ مشاهد بعينها، وتحيل إلى مواقف محددة. إلاّ أن الإشكال النصّي والتناصّي الذي يُطرح هنا، هو **لعبة تحوّل الأصل إلى صورة، وتحول هذه الأخيرة إلى أصل**. فصور الملوك المستعرضة لا تتعلق دائماً بالملوك التاريخيين، بل إنها أحياناً تشير إلى صورة فقط، وقد **انتقلت من لحظة انعكاس إلى لحظة أصل**. فتبدأ إثر عملية الانزياح السابقة لعبة الصور في النصوص، وتنشأ في ظاهر الخطاب أي في نسيجه النصي، **بلاغة الصور** التي تتوخى **الإعلاء من شأن الصور الملكية والفعل الأميري والإرادة السلطانية**. بل إن تركيب بعض الصور يسمح ببلوغ مرتبة من **الهيبة والمهابة**، أقلّ ما توصف به عجائبيتها العاكسة لمنطق في الفكر والتفكير، يستخدم مختلف أشكال المقاربة لتدعيم وترسيخ تصوّر محدد للسلوك الملكي باعتباره سلوكاً يستحق كل تبجيل.

يتحدث ابن طباطبا في موضوع **حسن السياسة عن اللهو،** لهو الملوك والأمراء، وهو جزء من **أبهة السيادة والملك،** فيروي حكاية عن يزيد بن معاوية ترتبط بفضاء الصيد الذي كان مغرماً به. وهي حكاية تقدّم عناصر هامة في مسألة التفكير بالصور، والتفكير في الأبهة الملكية، وكذلك موضوع تأليف وسرد كل ما يمكن أن يساهم في تدعيم السلطة السائدة.

يقول ابن طباطبا: «وكان يزيد بن معاوية أشدّ الناس كلفاً بالصيد، لا يزال لاهياً به، وكان يُلْبِس كلاب الصيد الأساور من الذهب والجلال المنسوجة منه، ويهب لكل كلب عبداً يخدمه. قيل: إن عبيد الله بن زياد أخذ من بعض أهل الكوفة أربعمائة ألف دينار جناية، وجعلها في خزن بيت المال، فرحل ذلك الرجل من الكوفة، وقصد دمشق ليشكو حاله إلى يزيد، وكانت دمشق في تلك الأيام فيها سرير الملك. فلما وصل الرجل إلى ظاهر دمشق، سأل عن يزيد فعرفوه أنه في الصيد، فكره أن يدخل دمشق وليس يزيد حاضراً فيها، فضرب مخيمه ظاهر المدينة، وأقام به ينتظر عود يزيد من الصيد. فبينما هو في بعض الأيام جالس في خيمته، لم يشعر إلاّ بكلبة قد دخلت عليه الخيمة، وفي قوائمها الأساور الذهب، وعليها جل يساوي ملبغاً كثيراً، وقد بلغ منها العطش والتعب، وقد كادت تموت تعباً وعطشاً. فعلم أنها ليزيد، وأنها قد شذّت منه. فقام إليها، وقدم لها ماء، وتعهدها بنفسه، فما شعر إلا بشاب حسن الصورة على فرس جميل، وعليه زي الملوك، وقد علته غبرة، فقام إليه وسلّم عليه، فقال له: أرأيت كلبة عابرة بهذا الموضع؟ فقال: نعم يا مولانا، ها هي في الخيمة قد شربت ماء واستراحت، وقد كانت لما جاءت إلى ها هنا، جاءت على غاية من العطش والتعب.

(١) حول هذه المماثلات، راجع كتاب عبد الرضا الطحان: **الفكر السياسي في العراق القديم**، ج١، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، (د. ت).

فلما سمع يزيد كلامه، نزل ودخل الخيمة، ونظر إلى الكلبة وقد استراحت، فندب بحبلها ليخرج. فشكا الرجل إليه حاله، وعرّفه ما أخذ منه عبيد الله بن زياد، فطلب دواة وكتب له برد ماله، وخلعة سنية، وأخذ الكلبة وخرج»[1].

حاولنا في الصفحات السابقة، من خلال ما أسميناه **التفكير بالصور في خطاب الآداب السلطانية**، إبراز **مظاهر الأبهة الملكية**، وذلك لاعتقادنا بأن نصوص الآداب لا تتخلى أبداً، وفي إطار رسالتها المعلنة، عن **تمجيد الأبهة السلطانية، والتغني بالرتبة الملوكية** باعتبارها **درجة امتياز قصوى في سلم الكينونة البشرية**[2].

لا نستطيع القول بأن التفكير في الأبهة الملكية يعبّر عن المنحى الفني في هذه النصوص، وذلك رغم جماليات الصور التي ترسمها **مشاهد الحضور والغياب الملكي، مشاهد الأمر والمنادمة واللهو والكلام والنوم والموت**.

إن الغاية الفعلية لهذا التمجيد، في نظرنا، ترتبط بالبعد الأيديولوجي الموجّه إلى هذا الخطاب. فإذا كان كل من الماوردي والغزالي قد استدعيا الآيات القرآنية التي يرد فيها اسم الملك[3]، أثناء حديثهما عن **الامتياز الوجودي للملك**، فقد قاما بذلك ليؤكدا صلات الوصل المتينة بين **الملك والدين**. ولعلهما فعلا ذلك **لتقوية الصورة الشرعية للسلطة السائدة**[4]. بل إن بعض الروايات الخرافية والأسطورية التي ترد متحدثة عن أزمنة موغلة في القدم، وملوك ينتمون إلى عهود غابرة[5]، تمارس بدورها الوظيفة نفسها. فالأسطورة هنا تخدم مشروع استمرار الدولة السلطانية، وتعزيز قوة الملك باعتبارها أمراً لا غنى عنه، حيث **لا ملك دون أبهة**.

---

(١) **الفخري في الآداب السلطانية**، م. س، ص٥٥.

(٢) نقرأ في **أدب الملوك** للثعالبي ما يدعم التميز الملوكي، فقد نقل الثعالبي عن أبي نصر سهل بن المرزبان قوله: «قرأت في "أخبار الوزراء" لابن عبدوس أن المأمون خاطب يوماً بعض حاشيته في شيء، فاحتجوا فيه وزادوا في الصوت، فلما خرجوا أمر بهم الفضل بن سهل فقوموا بالضرب. فسأله المأمون عن ذنبهم فقال: إنهم لم يتأدبوا بأدب الله تعالى، فإنه يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض﴾ [الحجرات: ٢]. وقد رفع هؤلاء أصواتهم فوق صوتك»، ص٤٥.

(٣) **نصيحة الملوك**، م. س، ص٧٢ ـ ٧٣ ـ ٧٤؛ الغزالي، **التبر المسبوك**، م. س، ص١٧٢.

(٤) راجع مبررات هامة في موضوع مساندة الماوردي للدولة السلطانية في: سعيد بنسعيد، **دولة الخلافة**، م. س، ص١١٢؛ وفي أحمد مبارك البغدادي، **الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي**، م. س، ص١٥٩؛ وكذلك في بحث رضوان السيد، «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام»، مجلة **الاجتهاد**، ع١٣ (١٩٩١)، ص٤٢.

(٥) **التاج في أخلاق الملوك**، م. س، ص٢٩٠ ـ ٢٩٤.

الأبهة مكانة وموقع ورمز. لنقل إن **الأبهة سلطة، سلطة الأعطيات، وسلطة الأعطيات المروية، الأعطية الصورة والمشهد، الأعطية الفعلية أيضاً، الأعطية الواقعية والأعطية الصورة** وقد تحولا بفعل النص إلى أعطية، **أعطيات مضاعفة ومركبة**. وأكبر دليل على ما نقول، هو أن فصول **تدبير الجند في الآداب** لا تغفل مبدأ **صرف الأعطيات والهبات للجنود لتحصين ولائهم، ولتحويل الصورة الملكية إلى صورة مرادفة للعطاء، صورة الغيث والمطر**...

لا تستمد السلطة شرعيتها من ميثاق ما. **الميثاق الفعلي في الآداب فعل تَغلُّب، مكَّن المَلِك من المُلْكِ في زمن ما**[1]، **ثم تتولى الملك مؤسسة لازمة لحراسة الدين وسياسة الدنيا**، بالعدل من دون عدل. فغالباً ما ترد هذه الكلمة لتحيل إلى نظام المراتب، **وهي لا ترد في نصوص الآداب إلا نادراً**. وعندما تخصص للعدل بعض الفصول أو الأبواب القصيرة، فإن الحديث ينتقل من مستوى العدل السياسي الاصطناعي التاريخي والفعلي، إلى العدل المأمول، والعدل الذي رسمت ملامحه مبادىء العقيدة وآياتها، أي أن الحديث يتجه إلى استدعاء بعض معطيات الطوبى النصّية، كما يتجه إلى **أسطرة تجربة دولة المدينة والخلفاء الراشدين**، لينتقل بعد ذلك إلى **لزوم الطاعة**. فتتمظهر في النص **معادلة الطاعة بالعدل، بهدف تعزيز فلسفة القهر**، أكثر من رصد ومعاينة ملامح السياسة الفعلية الناشئة في التاريخ.

وتزداد ملامح الأبّهة في نصوص الآداب السلطانية بالحديث عن لزوم الطاعة[2]. **لكن الأبهة تصبح من درجات تعالي الملك**، عندما تُقرن بالنظر إلى الملك باعتباره **صورة لله في الأرض، ظلاً لله في الأرض**. وهنا تطرح **المماثلة الكبرى والصورة الأنموذج، صورة الصور: الإله الملك**، بمختلف التداعيات النظرية والتاريخية التي تم نسجها انطلاقاً منها. وسنعمل على تخصيص الفصل القادم للتفكير فيها، في سياق توضيحنا لكيفيات بلورة الآداب السلطانية للمبدأ الثالث من مبادىء التفكير الموجِّهة لنصوص هذه الآداب، نقصد بذلك **علاقة الملك بالدين**.

(١) راجع: نص القلعي، **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة**، م.س، ص٣٦١ ـ ٣٦٣.
(٢) راجع: الفصل الرابع من الباب الثاني من هذا الكتاب.

الفصل الثالث

الملك/ الإله:

المماثلة وتكريس الاستبداد

«الإنسان ظل الله في الأرض،
وظل الإنسان الناس الآخرون.
والإنسان هو الملك الذي
يشبه مرآة السماء».

مثل آشوري

«نحن الزمان».

معاوية بن أبي سفيان

حاولنا في الفصل الأول من هذا الباب بناء المبادىء النظرية الأساسية الموجِّهة لخطاب الآداب السلطانية، وذلك في إطار سعينا إلى **صياغة الفلسفة الضمنية**، الثاوية وراء المظهر التقني والعملي لهذا الخطاب. وقد حرصنا على إعادة بناء ما اعتقدنا أنه يشكّل المبادىء الكبرى الناظمة لنسيج القول في هذا الخطاب، مع تركيز واضح على **المستوى الميتافيزيقي، والبعدين الاجتماعي والسياسي.**

ومن أجل رسم الملامح العامة لهذه الفلسفة، انتقلنا بعد ذلك، في الفصل الثاني، للتفكير في مستويات **حضور السياسي في هذه الآداب**. ولم يكن الأمر يتعلّق بمحاولة في تركيب التقنيات السياسية المقدّمة للاعتبار، والمُصاغة في صورة نماذج صالحة للاقتداء. بل إننا اتجهنا إلى رسم ملامح ما اعتبرنا أنه المعبّر عن فلسفة هذه الآداب، ونقصد بذلك **طبيعة المُلك وصورة المَلِك**. فقد بدا لنا أن **أسئلة التعليل التاريخي أو التصوري منعدمة**، فالخطاب مليء **بالمماثلات ذات الطابع التصويري**، المماثلات التي تحتفل **بالأبهة الملكية وترسم لها قواعد المجد**. ولهذا السبب بسّطنا القول في **التفرد الملكي، والأبّهة الملكية**، وسنعمل في هذا الفصل على مقاربة مظهر آخر من مظاهر تأسيس الأبّهة الملكية، لنتمكّن من بلورة الرؤية السياسية الناظمة لمحتوى هذه الآداب. يتعلّق الأمر بمظهر المماثلة

النصّي والخطابي الذي تقيمه نصوص الآداب السلطانية بين الملك والإله. ذلك أننا نعتقد أن توضيح هذه الصورة الأساس في خلفياتها وأبعادها المختلفة، يُمكّننا من إدراك نمط السلطة الذي اتجهت الآداب إلى تبريره، والدفاع عنه، ويقدّم لنا في الوقت نفسه، ترجمة لطبيعة المبدأ الثالث من المبادىء المؤسِّسة لهذه الآداب، نقصد بذلك مبدأ **علاقة السلطة الزمانية بالسلطة الدينية**.

إلا أننا قبل الشروع بتقديم هذه الصورة والحفر في خلفياتها الفكرية التاريخية، نودّ أن نوضّح أن عملنا هنا يتجه إلى كشف طبيعة **الأدلجة** التي أنجزت ضمن خطاب هذه الآداب. فنحن نُسلِّم **بالوظيفة الأيديولوجية** التي قامت بها هذه النصوص، في سياق بلورتها لكتابة ظاهرها النُصح والتعليم، وباطنها رسالة محدّدة تتوخى إصابة هدف سياسي بعينه.

فقد عملت الآداب السلطانية عبر تاريخ إنشائها لنصوصها، وإعادة إنشائها لهذه النصوص، على أداء رسالةٍ وصياغة نظامٍ في المعرفة السياسية، فاستخدمت من أجل بلوغ مراميها **نظاماً في الكتابة يقوم على تجميعٍ معطيات وأحداث وتواريخ وحِكم**، بهدف ترسيخ تصوّر معيّن للسلطات، ورسم صورة معيّنة للملك. وقد حاولنا في الفصل السابق إبراز ما نعتقد أنه الغاية المركزية لهذه الآداب في موضوع الصورة الملكية. فقد عملت الأيديولوجيات المساندة للسلطة المتعاقبة في العالم الإسلامي، على فرض صورة معيّنة عن السلطة والملك، وذلك باستخدام كل ما يمكّن من التمويه والتزييف، سواء في مسألة أصل الدولة، أو في مسألة إعادة كتابة التاريخ، وترسيخ تصوّر محدد لحقبه، لتأكيد شرعية الملوك والسلاطين الذين تعاقبوا على الحكم. ولهذا السبب، **اعتنت النصوص بالصور الطقوسية للمؤسسة الملكية**، أكثر من اعتنائها بالتفكير في علة السلطة وأصولها ودوافعها. بل إن هذه الآداب رفعت مسألة الصورة الملكية إلى درجة أخرى من درجات التسامي والتجريد، لتتمكن من ترتيب سقف في النظر السياسي يجعل الفعل السياسي الدنيوي فعلاً موصولاً بالسماء، ومماثلاً لصورة الإله الواحد الأحد في تجلياته المفترضة والمتخيلة. لقد اعتنت نصوص الآداب وبدون أي استثناء، بمماثلة الملك بالله والله بالملك[1]، واستطاعت بهذه المماثلة أن تتجاوز سقف الدفاع عن شرعية التغلب بالطقس الملكي الإمبراطوري، أبهة المَلِك الإمبراطور، لتقف بنا على عتبة أكثر تعالياً، نقصد بذلك عتبة **الملك الإله**.

فكيف تقدّم الآداب السلطانية صورة الملك الإله؟ وكيف يمكن التفكير في علاقة هذه

---

(١) يرد القول الذي يُماثل الملك بالإله بصيغ متشابهة في أغلب نصوص الآداب السلطانية، ويمكن مراجعة سياق وروده في النصوص الآتية، على سبيل المثال لا الحصر: الماوردي، **نصيحة الملوك**، م. س، ص٧٢؛ Nizam Al- Mulk, *Traité du gouvernement*. Paris, Sindibad, 1984. p. 224 ؛ الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، م. س، ص١٧٢؛ القلعي، **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة**، م. س، ص١١٣.

الصورة بخلفيتها النظرية، الفاعلة في تشكّلها اللاشعوري؟ وما هي أنماط العلاقة القائمة بين الصورة المرسومة وصورة الملك في تعاقب الدول التي حكمت الجماعة الإسلامية؟

١ ـ المماثلة الأسطورية: تسييس المتعالي وتأليه السياسي:

١ ـ تكشف نصوص الآداب السلطانية عن وجه مركزي، صورة مجسّدة ومكبّرة، ومرسومة من أكثر من زاوية، لنقلْ **صورة مشهدية**، هي صورة الأمير، الملك، الإمام، الخليفة، السلطان... فكل النسيج النصّي المركّب للقول السلطاني بمختلف منعطفاته ودروبه، يتأسس انطلاقاً منه. فهو أصل الخطاب، الآمر بإنشائه، وهو مصدر الأمر، المطالب بتنفيذه، وهو صاحب السلطة، وليس هناك من يعلو عليه، وهو منبع القرار، وهو أمير المؤمنين؛ إنه السيد المطلق.

أول ما يستدعيه وجه السلطان في النصّ بالقرائن والشواهد، هو **ملوك الإمبراطوريات الشرقية القديمة**، في كل من فارس وبيزنطة.

وصور هذا الأصل لا يمكن فصلها عن صور ملوك الأمم الغابرة، لعبة المرايا التي تحدّثنا عنها سابقاً، **الأصل والصورة**، الانعكاس المضاد... فقد بيّنت الدراسات التي اهتمت بموضوع السلطة المصاحبة لنمط الإنتاج الأسيوي، ما يُعرف بنمط الاستبداد الشرقي الآسيوي، وهو نمط تبلورت جذوره في الأنظمة التي حكمت شعوب آسيا القديمة[١].

يقوم الاستبداد في هذه الأنظمة على قاعدة أساسية، تمتزج فيها الوقائع بالأساطير، ويختلط فيها الثقافي ـ السياسي بالطبيعي، حيث لا يمكن الفصل بين **التدبير الحاصل في الكون، والترتيب الحاصل في المجتمع**. فدائرة المجتمع جزءٌ من دائرة أكبر، هي دائرة الكون.

ففي شريعة حامورابي، نقرأ في الفاتحة: «أن الآلهة هم الذين يبادرون بإصدار القوانين»[٢]. وفي خاتمتها يشير حامورابي إلى «أن الذين لا يتّبعون هذه القوانين، سيعاقبون من قِبَل الآلهة»[٣].

وفي حفل زفاف سومري، يتحوّل الملك إلى إله، ليعلن أنه فلاح، منتج للزرع، وراع تسمح رعايته وعنايته بقطيعه بمزيد من اكتنازه، فيتضاعف حليبه، «وأنه واهب الماء، ومرسله في القنوات»[٤].

(١) حول نمط الإنتاج الآسيوي، يمكن مراجعة العمل الجماعي الآتي: *Sur le mode de prodution asiatique*, Collectif, Paris, Editions Sociales, 1974.

(٢) *Ibid.*, p., 200.

(٣) *Ibid.*, p., 290.

(٤) *Ibid.*, p., 291.

إن هذه الصور التي لا نعثر على آثارها النصّية في الآداب السلطانية، تعيّن جزءاً من **اللاشعور السياسي المختلط** الذي اتخذ مظهراً آخر، ولغة أخرى في نصوص السياسة الفارسية التي رفدت الخطاب السياسي السلطاني، وشكّلت مرجعيته المركزية.

ومن أجل إبراز أكبر لهذه **الصورة القاعدية** المحدّدة لمبدأ التماثل بين الإله والملك، نشير إلى الترابط الذي كانت تقيمه الأساطير بين الطبيعي والاجتماعي، وبين المقدس والسياسي. ففي أشعار **أسطورة جلجامش**، يتم الحديث عن الملوك باعتبارهم أزواجاً لعشتار ربّة الخصوبة(١).

لا تقوم المماثلة هنا فقط عن طريق **المطابقة بين الملك والإله**، بل إن المماثلة تتم أيضاً عن طريق التفكير في ملكٍ للآلهة، حيث يقوم ملك الآلهة بصناعة الكون **بالفعل الخارق، والرواية الأسطورية** المسنودة بالخيال، لدرجة تختلط فيها مظاهر التدبير الملكي الإلهي في موضوع الطبيعة، بمظاهر التدبير الملكي الملكية في المستوى الاجتماعي السياسي، مما يبرز بكثير من القوة عمق التداخل والتمازج الذي كانت تقيمه الأسطورة في موضوع علاقة الطبيعي بالمجتمعي.

يوضح جون بيير ڤرنان هذه المسألة بدقة، عند تقديمه لنماذج من الأساطير التي تظهر **تداخل المقدس بالسياسي**، في المرحلة السابقة على نشأة الفلسفة عند اليونان، فيقول: «من خلال الطقوس والأساطير البابلية، يظهر فكرٌ لا يقيم بشكل واضح تمييزاً بين الإنسان والكون والآلهة. فالقوة الإلهية تتركّز في شخص الملك، كما أن تنظيم العالم وضبط دورة فصوله يظهران مندمجين في إطار النشاط الملكي؛ إنهما مظهران من مظاهر وظيفة السيادة الملكية. إن الطبيعة والمجتمع متداخلان»(٢).

وما نجده عند البابليين، نعثر على ما يماثله عند الصينيين. فقد كان الملك الصيني يو يعتبر أن مهمة الحاكم مقرّرة بواسطة نظام حركة الأفلاك(٣).

وفي عهد رمسيس السادس، يتخذ المقدس مظهراً سياسياً، ومظهراً إنسانياً عضوياً، ومظهراً فلاحياً كذلك. فتتويج الملك يشترط فيه أن يؤدي إلى أن يغمر النيل الحقول، وتُمنح النساء الخصوبة(٤).

نجد في الأدبيات السياسية المصرية القديمة محاولة لإقامة توازن متناظر بين الملك والإله، ويبلغ هذا التوازن ذروته في ازدواجية تحوّل كل فعل ملوكي إلى فعل مزدوج،

---

(١) *Ibid.*, p. 291.

(٢) J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Tome II, Paris, Maspero, 1978, p.98.

(٣) *Sur le mode de production asiatique*, op. cit., p. 292.

(٤) *Ibid.*, p. 294.

فالملك «شديد التشفّي، محطّم للجباه، فلا يستطيع أحد الوقوف بقربه (. . .) إنه سيد اللطف. . يتغلّب بالمحبة»[١].

في كل النماذج التي استعرضنا في الفقرات السابقة باختزال كبير، نتبيّن ما يمكن أن نطلق عليه **تسييس المتعالي** (الآلهة، الله)، ليصبح ضامناً للنظام الاجتماعي، **ورفع المعطى السياسي** (الملك، السلطان) **ليصبح امتداداً للمقدس في المجتمع**[٢]. وفي الحالتين معاً **يشكّل التساند المتبادل** ركيزة تمنع إمكانية مقاربة كل منهما باعتباره شأناً مستقلاً عن الآخر.

إن التماثل، في العمق، يروم تملك القدسية والقداسة. و«إذا كان الملوك البابليون قد تخلّوا عن الممارسات الدينية لصالح الكهنة، واحتفظوا لأنفسهم بنوع من الرقابة الشكلية عليها»[٣]، فإن هذا السلوك سيتكرر في التاريخ بهدف تملّك القدسية المدعمّة للسلطة، ليتخذ الملك طابعاً قدسياً، بل ليصبح كل ما له علاقة بالملك متصفاً بصفة القداسة، ولهذا سمى البابليون **عرش الملك بعرش الألوهية**[٤].

لا يتعلق الأمر في كل ما ذكرنا بذاكرة أسطورية تغرف من تاريخ عريق في القدم، فقد بلورت قوة التقليد السياسي الفارسي، عبر إمبراطورياته المتوالية، عن جوانب من مواصلة **اختلاط الأسطوري بالمقدس**، واختلاطهما معاً بالإنسان والطبيعة، كما تبلور ذلك أيضاً وفي اللحظة التاريخية نفسها داخل الفكر الفارسي. فقد كان النظام السياسي في عهد الإمبراطورية الفارسية الأولى (٦٠٨ ـ ٣٠٣ق.م) يمركز السلطة في مختلف تجلّياتها بيد الملك. وكانت سلطة هذا الأخير مطلقة، وكان يُنظر إليه على أنه ممثل للآلهة على الأرض مكلّف بمهمة تأمين السلام والأمن داخل المجتمع، مثلما تعمل الآلهة على تدبير حركة الكون بنظام تام[٥].

وما بلوره ملوك الحقبة الساسانية (٢٢٤ ـ ٦٥١م) بعد ذلك، لم يخرج عن الإطار العام السابق الذي تأسّس ابتداءً من سيروس الثاني في عهد الإمبراطورية الأخمانية[٦]، مع إضافة معطيات جديدة تعزز النسقية التصوّرية للمراتب الاجتماعية، وتعكس صيرورة تطوّر المجتمع. وقد تم استعمالها في سياق مزيد من تبرير السلطة القائمة، بالمنظور القائم ذاته، أي داخل سلّم الترتيب عينه الذي يماثل بين الإله والملك.

يندرج التصور الفارسي للسلطة، إذن، ضمن **المنظور الأتوقراطي** الذي يسلّم بأن **الملك هو ظل لله في الأرض**؛ إنه يمتلك الأرض كما يمتلك الله العالم بأسره، وهو الأمر

---

(١) فرانكفورت وآخرون، **ما قبل الفلسفة**، م. س، ص٨٨ ـ ٨٩.

(٢) *Sur le mode de production asiatique*, op. cit., p. 296.

(٣) عبد الرضا الطحان، **الفكر السياسي في العراق القديم**، م. س، ج١، ص٦٦.

(٤) **نفسه**، ج٢، ص٧١ ـ ٧٢.

(٥) Maurice Robin, *Histoire comparative des idées politiques*, Tome 1, op. cit., p. 437.

(٦) *Ibid.*, p. 438 - 439.

الناهي، مدبّر السلم والحرب. وقد ساهم الملك أردشير (تولّى الحكم: ٢٢٦ ـ ٢٤١م) في تعزيز هذه الصورة في كل الأدوار التي قام بها في موضوع الإصلاح الديني، وذلك بالصورة التي دعمت التصوّر السياسي لدولة تعتبر الفراغ الديني ثغرة قد تؤدي إلى اختلال الحكم، ومن هنا ضرورة محاربة البدع الدينية، **وضرورة قيام الملك بحراسة الدين**. ذلك أن الدين والملك كما قال: «**أخوان توأمان**»، ولا مفر لأحدهما من الآخر، شريطة أن **يتدبر الشأن الدنيوي شؤون المقدس** لتدعيم الأمن وتعزيز سلطة الملك[1].

٢ ـ عندما نقل ابن المقفع عناصر من التقليد الفارسي للسلطة إلى الثقافة العربية، كان يواجه في مستوى الواقع أمرين إثنين:

أولهما: دولة ملك انتزعت السلطة بالغلبة والدهاء، وعزّزت شوكتها بالاعتماد على عصبية محدّدة، لكنها كسرت بكثير من العنف صيرورة تاريخية اختلطت فيها الرسالة النبوية بالتدبير السياسي في أوجهه المتعددة (ترتيب أوضاع المسلمين سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، وذلك بإيجاد توازنات قبلية جديدة والانطلاق في الغزو الخارجي لتأمين انتشار الرسالة النبوية)[2].

وثانيهما: حصول بداية تباعد بين الإسلام المعياري (**القرآن والحديث**، وتجربة المسلمين الأوائل المنمذجة) والإسلام التاريخي، أو ما يمكن أن نسميه بداية امتحان الرسالة في التاريخ.

وإذا كان ابن المقفع قد عاصر نهاية الأمويين وبداية العباسيين، فإن إنتاجه النظري المترجَم والمؤلَّف والمنقول والمختصَر، عبَّر بقوة عن صلات قربه إنْ لم نقل تأسيسه ودعمه وتعزيزه لأنماط من الصراع السياسي والثقافي، كانت جارية في بنيات المجتمع الإسلامي[3].

(١) يقول أردشير: «واعلموا أن سلطانكم إنما هو على أجساد الرعية، وأنه لا سلطان للملوك على القلوب، واعلموا أنكم إن غلبتم الناس على ذات أيديهم، فلن تغلبوهم على عقولهم. واعلموا أن العاقل المحروم سالٌ عليكم لسانه (. . . .) وأن أشد ما يضركم به منه ما صرف الحيلة فيه إلى الدين، فكان بالدين يحتج (. . . .)». إلى أن يقول: «ولا ينبغي للملك أن يعترف للعباد والنساك والمتبتلين، أن يكونوا أولى بالدين ولا أحدب عليه، ولا أغضب له منه، ولا ينبغي له أن يدع النساك بغير الأمر والنهي لهم، في نسكهم ودينهم، فإن خروج النساك وغير النساك من الأمر والنهي عيب على الملوك، وعيب على المملكة»، **عهد أردشير** م. س، ص٥٦ ـ ٥٧.

ومن أجل توضيح موقف أردشير في مسألة علاقة الدين بالملك، يمكن مراجعة الفصل الأول من الباب الثالث من هذا الكتاب.

(٢) راجع تفاصيل تاريخية دقيقة حول هذا التحول، في القسم الأول والثاني من كتاب محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، م. س، ص ٥٩ ـ ١٣٨ وص١٣٩ ـ ٢٤٨.

(٣) Hamid Dlimi, *Ibn Al - Muqaffa*, op. cit., p. 88.

كان مشروع ابن المقفع السياسي المتمثل في مختلف ما أنجز من آثار، يتمثّل في إقراره بما يلي:

١ ـ **مؤسسة الملك لا تقوم إلاّ بالقوة،** ولا يحصل ذلك إلاّ بعملية استقطاب لمراكز التفاعل السياسي الداخلية.

٢ ـ **ضرورة مركزة السلطة في يد واحدة،** لأن نجاعة الملك مشروطة بالتمركز الإداري والسياسي والقضائي[١].

فالملك هو المشرِّع والمقنّن والمدبّر، وأعمدة ملكه الأعوان، الكتّاب والوزراء والولاة والقضاة والجباة وغيرهم، يدورون في فلكه، ويأتمرون بأوامره. لم يكن ابن المقفع يكتفي بترجمة معطيات تتعلّق بتجربة سياسية حضارية، تشكّل جزءاً من تكوينه الثقافي قبل أن يضيف إليها ما تعلّمه في الحقبة الإسلامية، بل إنه كان يستمع في الآن نفسه للتفاعلات السياسية المعاصرة له، ويحاول إيجاد صلات من الوصل بينها وبين تركة الفرس السياسية. فقد كان مقتنعاً بأن الدولة العربية الدهرية ودولة المدينة لا تتناسبان مع مستجدّات الدولة الملوكية التي تتجه إلى ترسيخ قواعدها. لهذا **حضرت صورة الملك في أعماله،** ملك الملوك الفارسي بطقوسه وخيلائه، لترسم ملامح تجربة في التاريخ، وتؤسّس ملامح صورة جديدة تجري أمامه على أرض الواقع.

إن التقاطع بين صورة الملك الحاكم، **القوة المتأصلة في الأرض، أردشير والسلطان العباسي،** القوة التي تبسط سلطانها بأي طريقة، وتسوِّغ مختلف الوسائل لبلوغ مرمى تثبيت دعائم الملك، حيث تلجأ إلى العنف وتبيحه، وتستبدل العدل والأمر بالمعروف بالحزم بصورة لا تجعلنا نفهم أيهما الأصل وأيهما الصورة، فهل تؤسّس **الصورة الأردشيرية** المحدّدة المعالم في **العهد،** والمنقولة في النصّ المقفعي في صيغة حكمة وموعظة، أو في صيغة رسالة مستوعبة لروح الخطاب والرسالة السياسية[٢]... هل تؤسّس هذه الصورة نمط الحكم والسلطة السائدين على الأرض في الواقع، في تجربة الحكم العباسي؟ أم أن هذه التجربة هي التي تعيد استدعاء عناصر **العهد الأردشيري،** للبحث عن مبررات ومبادىء سياسية، مُدعّمة ومعزّزة لاختيار في السلطة وفي أدائها، اختيارٍ مُتولدٍ بفعل آليات تعبّر عن درجة من درجات استقلال السياسي وبنائه لنظامٍ في الفعل السياسي؟[٣].

---

(١) راجع قراءة الجابري لـ **رسالة الصحابة،** في كتابه **العقل السياسي العربي،** م. س، ص٣٧٧ ـ ٣٧٩.

(٢) نحن نشير هنا إلى عمليْ ابن المقفع: **الأدب الكبير، ورسالة الصحابة.**

(٣) يوضح علي أومليل هذه المسألة من خلال قراءته لابن المقفع فيقول: «لم تكن قضية ابن المقفع هي استقلال السياسي عن الديني، بل جعل الدين والسياسة تابعين للحاكم المفرد. فهو يقلص من المجال الديني واختصاصات سلطة الدين، لا لصالح ما هو مدني كما يبدو للوهلة الأولى، بل لإحكام قبضة الحاكم =

قد نجد صعوبة في ترجيح واحد من الرأيين اللذين ذكرنا، بسبب التعقد التاريخي للظواهر السياسية، وعلاقة هذه الظواهر بتعبيراتها النظرية المدعّمة لها أو المناهضة لبعض أوجهها. إلاّ أن التأكيد على **المنطق الجدلي التاريخي**، الذي حكم أشكال **التفاعل بين التاريخي والسياسي والديني عبر تاريخ الإسلام**، ربما يسمح بفهم أعمق للظواهر في أبعادها ومستوياتها المختلفة[1].

نستخلص مما سبق، أن الطبقة النصّية العميقة التي لا تُرى، والتي تثوي خلف طبقات النصّ السلطاني الظاهرة، هي التي حاولنا الإشارة إليها في كل ما سبق، سواء في لحظة استدعائنا لجذور الاستبداد الشرقي الأسطورية التي تبلورت في أزمنة موغلة في القدم، أو الصور التي أعادت تركيب هذه الصور القديمة، وخاصة في التجربة الفارسية المعتبرة بمثابة مرجعية فاعلة في نسيج الكتابة السلطانية. وعلينا الآن أن نواجه نص الآداب لنتعرف على صورة الملك المستبدّ، **الملك الإله**، كما عبّرت عن ذلك بجلاء كبير وبمباشرة تدعو إلى العجب والحيرة آداب السلاطين المحفوظة في كُتب النصيحة والتدبير.

٢ ـ المماثلة والشرعية: شرعية الملك مقابل حراسة الدين:

لا تفكر نصوص الآداب السلطانية في الخلافة، بل إن **مفهوم الخلافة** يكاد يكون باهتاً داخل هذه النصوص. وعندما يرد فيها، فإنه يرد كمرادف للملك والإمامة والسلطان. ورغم الالتباسات التي تثيرها أعمال الماوردي، ومن سار على نهجه وأسلوبه في الكتابة السياسية، فإن الآداب السلطانية، هي **آداب الملوك**، **ونصائح الملوك**، **وسياسة المُلك**، الصور والنماذج المحدّدة بقصد الاقتداء، والصور النماذج العاكسة لمظاهر المؤسسة السياسية في التاريخ السياسي للإسلام.

وإذا كان ابن خلدون قد استوعب جيداً مسار التجربة التاريخية الإسلامية، وحاول التنظير لصيرورتها السياسية، محدداً طبيعة الملك وأنواعه وعلاقته بالخلافة، مستفيداً من جهود فقهاء أهل السنّة وخاصةً الماوردي، فإننا انطلاقاً من تقسيماته وتحديداته الدقيقة، نميّز في تاريخ الإسلام بين **ملك الهوى والغلبة والطغيان**، وملك **العقل والتدبير**، **والخلافة باعتبارها مؤسسة دينية**. وبهذا التمييز ندرك الفوارق بين الخلافة والملك بنمطيه[2].

إن انتقال الخلافة إلى ملك حوّل تجربة دولة المدينة إلى لحظة غير تاريخية داخل

= المطلق». راجع: **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، م. س، ص٦٤.

(١) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، م. س، ص٨٩ ـ ١٢٥.

(٢) راجع تحليلاً مفصلاً للنظرية الخلدونية في الملك، في كتاب محمد عابد الجابري، **العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٧١، ص٢٧١ ـ ٢٩٦ ـ ٣٢٠؛ عبد الله العروي، **مفهوم العقل، مقالة في المفارقات**، م. س، ص١٦٩.

صيرورة التاريخ الإسلامي، لحظة جسّمت ميلاد التاريخ السياسي الفعلي باعتباره تاريخاً للصراع الدنيوي المعتمد على **آليات القهر والجبروت**، من دون مراعاة مطالب الرسالة الجديدة التي تأسسّ في إطارها هذا المُلك.

إن الأمر الجديد هنا، في سياق نصوص الآداب السلطانية، ليس مجرد استبدال مفهوم الخليفة والاستخلاف في الأرض، بمفهوم المَلِك والمُلْك. إن الجديد الذي يدعو إلى التأمل والبحث هو **مماثلة الملك بالإله**.

لا تكتفي نصوص الآداب السلطانية بجعل الملك قطب الرحى في النصّ، بل إن الأمر العجيب هو مماثلة الملك بالإله، والبحث عن مبررات تقنع بسلامة هذه المماثلة، وذلك بتمجيد القوة، وتقديس الطاعة، وتشجيع التغلب، والتغنّي بالصبر.

إن المماثلة هنا تنجز مغامرة فكرية عندما نتأملها في علاقتها بروح العقيدة الإسلامية، أو عندما نقارنها بتجربة لحظة الخلافة المحمدية. **فكيف استطاعت الآداب السلطانية إنجاز هذا الفعل النصّي، الذي لم يتحرّج في تنزيل الصورة الإلهية وإسكانها قصر الملك، حتى لو تعلّق الأمر بلعبة المجاز في اللغة، وشطحات التعبير في النصّ؟**

نستطيع صياغة السؤال أعلاه بصورة أخرى: كيف استطاعت هذه الآداب أن ترفع الملك إلى مستوى الصورة الملكية المتعالية، فتقيم تطابقاً بين المرتبة الإلهية بكل قداساتها، والوضع الملكي بمختلف الملابسات التاريخية السياسية التي رافقت وترافق ظهوره واختفاءه؟ ثم كيف استطاعت المؤسسة الملكية أن توظّف حيّزاً كبيراً من الإرث الديني والثقافي الإسلامي، لترسيخ صورة هذه المماثلة والنظر إليها كواقع، بل البحث لها عن المسوّغات التي تمنحها القوة الأيديولوجية الفاعلة في بلورة سياسة الملك[1].

قبل الإجابة عن مختلف هذه الأسئلة، نقدم أولاً صورة مختزلة عن نوعية الحضور الإلهي الملكي في نصوص الآداب السلطانية.

تكاد تجمع نصوص الآداب السلطانية على هذه المماثلة، وهي لا تكتفي بذلك بل تجتهد في البحث عن الحكايات والحوادث والحكم والأقوال المعزّزة لذلك. وعندما نستعرض نماذج من النصوص التي اعتنت بهذا الموضوع، ندرك الأهمية الأيديولوجية البالغة التي لعبها مبدأ **المماثلة** في ترسيخ **شرعية سياسة الملك**، حتى عندما يكون ملك قهر وغلبة وهوى...

يخصّص الماوردي الفصل الأول من الباب الثاني من **النصيحة**، وعنوانه: «في فضائل الملوك في علو مراتبهم»[2] للحديث عن مبررات تفضيل الله للملوك على طبقات البشر، فيستعرض مجموعة من الآيات، لينتهي إلى القول بأن: «الله جعل الملوك خلفاء في بلاده،

---

(١) راجع معطيات لها علاقة بروح هذه الأسئلة، في عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، م. س، ص١٢٣.

(٢) **نصيحة الملوك**، م. س، ص٧١.

وأمناء على عباده، ومنفّذي أحكامه في خليقته، وحدوده في بريته»[1].

وفي صيغ تبريرية واضحة استلّ الماوردي من **القرآن** أهم الآيات التي ترد فيها لفظة «المَلك»، و«المُلك» و«الامتلاك» و«الملكية»، ووضعها بجوار بعضها للتدليل على أهمية المُلك، وامتيازات المَلك، في عملٍ أقرب ما يكون إلى تأطير المؤسسة الملكية دينياً، وذلك بواسطة النصوص ـ الآيات التي ترفّع من درجة الملوك، وتجعلها في رتبة تعلو على مرتبة البشر[2]. بل أكثر من ذلك، يلجأ الماوردي في السياق نفسه، أي **تبرير عظمة الملك بالنص القرآني**، يلجأ إلى آية تقرّ التمايز الطبقي المراتبي في العيش، وتمنح الملوك **امتياز الرفعة والعزة والدرجة العليا**، والآية المقصودة هنا هي من سورة **الزخرف**، حيث نقرأ: ﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً﴾[3].

وقد استحضر في هذا السياق، الحديث النبوي: «السلطان ظلّ الله في الأرض»[4]، من دون أن ينسبه إلى الرسول، بل إنه قال لحظة ذكره: «وكذلك قيل»[5]، وذلك على خلاف

---

(١) **نصيحة الملوك**، م. س، ص٧٦.

(٢) يستعرض الماوردي في الفصل الأول من **نصيحة الملوك** مجموعة من الآيات، يقدم لها كما يلي: «إن الله جل وعز، أكرمهم بالصفة التي وصف بها نفسه، فسماهم ملوكاً، وسمى نفسه ملكاً. فقال: ﴿مَلك يوم الدين﴾ وقال: ﴿فتعالى الله الملك الحق﴾، وقال فيما وصف به ملوك البشر: ﴿إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً﴾، وقال: ﴿إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً﴾، وقال في أثناء المعنى الذي به يستحق الإنسان أن سمى ملكاً إياهم واصطفائه لنفسه وامتداحه به: ﴿لمن الملك اليوم، لله الواحد القهار﴾ وقال: ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء تنزع الملك ممن تشاء﴾ وقال: ﴿وأتيناهم ملكاً عظيماً﴾»، ص٧٢ ـ ٧٣.

(٣) **نفسه**، ص٧٣.

(٤) يرد الحديث في **النصيحة**، م. س، ص٧٤. ويقدم محقق الكتاب تفاصيل مهمة عن هذا القول، وذلك في الهامش رقم ١١٥، حيث نقرأ: **قولهم**: «السلطان ظل الله في أرضه، أورده الميداني من كلام النبي ﷺ، بلفظ "اللسان ظل الله في أرضه"، **يأوي إليه كل مظلوم**»، **مجمع الأمثال**. وفي **محاضرات الأدباء**، قال ابن عباس رضي الله عنه: السلطان عز الله في الأرض، فمن استخف به نابته نائبة، فلا يلومن إلا نفسه، وأورده الطرطوشي بلفظ: «السلطان ظل الله في أرضه، **يأوي إليه كل مظلوم من عباده**، فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإذا جار كان عليه الأمر وعلى الرعية الصبر». وفي **المصباح المضيء**، قال كعب: «السلطان ظل الله في أرضه، من ناصحه اهتدى، ومن غشه ضلّ». وفي **ربيع الأبرار** قال الحسن للحجاج: «سمعت ابن عباس يقول: قال رسول الله ﷺ: "وقروا السلاطين وبجلوهم، فإنهم عز الله وظله في الأرض، إذا كانوا عدولاً"، قال الحجاج: لم يكن فيه إذا كانوا عدولاً، قلت بلى، وقال عليه السلام: السلطان وزعة الله في أرضه». ويرد القول في **التمثيل والمحاضرة**، ولباب **الآداب والمستطرف**.

(٥) **نصيحة الملوك**، م. س، ص٧٤.

ما هو وارد في نصوص أخرى، ثم شرح الجملة بقوله: «لأن من حقه أن يحتذى مثاله فيها، ويحيي رسومه في سكانها، هذا مع أنه جعلهم عمار بلاده، وسماهم رعاة بلاده، تشبيهاً لهم بالرعاة الذين يرعون السوائم والبهائم»[١].

وقد استعمل الماوردي في **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، جملة أخرى بصيغة «وقد قيل»[٢]، حيث أورد تعريف الملك قائلاً: «الملك خليفة الله في بلاده، ولن يستقيم أمر خلافته مع مخالفته»[٣]. بل إن أرشد الولاة والحكام في نظر الماوردي هو: «مَنْ حرس بولايته الدين وانتظم بنظره صلاح المسلمين»[٤].

يستمر الماوردي في البحث عن العناصر التي تجعل الملك خليفة وظلاً لله، فيعلن في **النصيحة**، أن الأمم القديمة، وخاصةً العرب، كانت تسمي الملوك **«أرباب الأرض»**، فبهذا الاسم خاطب النابغة النعمان بن المنذر[٥]، وهو من أشهر ملوك الحيرة في الجاهلية.

بل أكثر من ذلك، لاحظنا أنه يبحث لكلمة ملك عن المرادفات التي تمنحها القوة نفسها والإيحاء ذاته، وذلك انطلاقاً من آيات **القرآن** ومعطيات التراث العربي. **فالملك هو السلطان، والسلطان لغةً هو الحجة، وهو الإمام وهو المالك لكل ما تحت يمينه وبين يديه**، ليقول بعد ذلك بلزوم وضرورة الطاعة، مختتماً الفصل بالحديث النبوي: «من سعى إلى سلطان ليذله، أذله الله»[٦].

واضح من المعطيات المذكورة، أن الماوردي يروم إيجاد **شرعية للملك واسم الملك**، ولهذا فإنه يُغيّب في نصوصه اسم **الخليفة والإمام ومؤسسة الخلافة والإمامة**. بل إن هذه المفاهيم عندما ترد فإنها **ترد كمرادفات للملك والسلطنة**. فالفقيه هنا يتجه إلى إرساء مؤسسة الملك باعتبارها أمراً واقعاً؛ إنه يتجنب صياغة **أسئلة التاريخ**، وصياغة **أسئلة الشرعية الدينية**، وقد نظر فيها بتفصيل في **الأحكام السلطانية**؛ إنه في **النصيحة** يبدو متمرساً بمنطق الآداب السلطانية، وبنظامها النصّي كذلك: التبرير، الدفاع عن صلاحية وتاريخية المؤسسة الملكية، ومزج مأثور القول الديني بجوامع الحكم التاريخية وأقوال ملوك العجم من غير المسلمين، من أجل بلوغ عتبة المطالبة **بضرورة الطاعة لجلال الملك وعظمته، ولاستمراره حارساً للدين، ومقيماً لدولة مُؤتَمَنة على الرسالة الإسلامية في التاريخ**.

لقد كان الماوردي «يتجنب التمييز بين الخلافة والملك، بل إنه يتكلم عن الإمامة

---

(١) **نصيحة الملوك**،، م. س، ص٧٥.

(٢) **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، م. س، ص٢٠٢.

(٣) **نفسه**، ص٢٠٢.

(٤) **نفسه**، ص١٩٩.

(٥) **نصيحة الملوك**، ص٧٥ ـ ٧٦.

(٦) **نفسه**، ص ٨٠.

ووظيفتها بما هي في نهاية التحليل ملك»[1]. وهو بهذا العمل «يستنطق التجربة التاريخية الواقعية، في مختلف ما يذهب إليه»[2]، معتقداً أنه بعمله هذا إنما يساهم في «حراسة الملك العقلي» بمعاني الدين والخلافة كحل وسط لمعالجة واقع الحال في المآل السياسي للأمة والجماعة[3]. يترتب عن كل ما سبق، أن الماوردي يُناصر الدولة السلطانية بهدف سياسي، فلم يعدْ بالإمكان العودة إلى الوراء، و«احتضان الخلافة ضروري للإبقاء على دولة الإسلام»[4].

وضمن الأفق نفسه وعلى الشاكلة نفسها، نقرأ في الفصل الذي خصّصه الثعالبي في **أدب الملوك** لموضوع «فضل السلطان والملوك عن النبي والسلف»، منقولات عن النبي والسلف، تتجه إلى إصابة الهدف نفسه، **هدف تزكية وتدعيم السلطة السائدة**[5]. فيذكر الثعالبي أربعة أحاديث نبوية، وبعض أقوال الصحابة، وهي في مجموعها لا تخرج عن مبدأ النظر إلى الملك والسلطان نظرةً تخرجه عن وضع العامة، وتنزله مكانة تفوق مكانة البشر، وتعلو عليها.

أما صاحب «**السراج**»، فإن الحكمة في نظره من وجود السلطان في الأرض تتمثّل في كون الملك يشكّل واحداً «من حجج الله على وجوده سبحانه، ومن علاماته على توحده». فلا يستقيم نظام العالم بدون الله، ولا يستقيم حال المعاش بدون سلطان قاهر، بل لا تستقيم أحوال البلد إلاّ بوجود سلطان واحد، مماثل للإله الواحد الأحد، «فالعالم بأسره في سلطان الله، كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض»[6].

نظام العالم إذن، في نظر الطرطوشي، لا يتحقق إلا بوجود إله واحد؛ ونظام الملك لا يتم أيضاً إلا بملك متفرد بملكه، وبأبهته بوجود الملك.

وفي الأساطير القديمة التي تتحدث عن نشأة الكون، يتم دائماً تقديم الآلهة في صورة المنتصرين على ممثلي الفوضى والاضطراب في العالم، مقابل انتصار الملوك على فتن الرعية وهرجها، وهم في الغالب شياطين بأسماء مختلفة، مثلما أن البشر شريرون ومخادعون ومتطلعون لبلوغ المرتبة الملكية. يتم ذلك في أغلب النصوص، وبصور لا حصر لها. الملك

---

(١) فهمي جدعان، **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، عمان، دار الشروق، ١٩٨٩، ص٣٠٠.

(٢) **نفسه**، ص٣٠٠.

(٣) **نفسه**، ص٣٠٦.

(٤) رضوان السيد، «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام»، **مجلة الاجتهاد**، ع١٣ (١٩٩١)، ص٤٢.

(٥) الثعالبي، **أدب الملوك**، ص٤٠.

(٦) الطرطوشي، **سراج الملوك**، م. س، ص١٥٦.

إذن نظام، وغيابه يعني سيادة الفوضى والاضطراب[١]. وبلغة الثقافة السياسية الإسلامية، **غياب المُلك يعني انتشار الاقتتال وشيوع الفتنة**، ذلك أن «المُلك كيفما كان يعني سيادة النظام، وهو خير من الفتنة، وهي اللحظة التي يعود فيها البشر إلى مستوى لا يليق بهم»[٢].

يتأسس المُلك إذن انطلاقاً من مراتبية ميتافيزيقية عامة، يكون فيها الله صانعاً للنظام وسيداً للكون، ويكون **المَلك مدبراً للشأن السياسي**، وهو يحتل مرتبة لا تعلو عليها سوى مرتبة النبي والملائكة، بل إنه «**ظل الله في الأرض**».

٣ ـ من المماثلة إلى التفويض الإلهي:

تثير مسألة النظر إلى الملك باعتباره ظلاً لله في الأرض، **مفارقة المماثلة بين الإله والملك**، وهي مفارقة تحدث توتراً قوياً في الأدب السياسي الإسلامي وتطرح إشكالات نظرية سياسية تاريخية معقدة.

إنها تطرح مسألة **علاقة الدين بالسياسة، علاقة المقدس بالدنيوي، وعلاقة المتعالي بالتاريخي**، إضافة إلى القضايا الكلامية والفقهية، المتضمنة في منحاها الاستعاري، والنتائج التي ترتبت عنها في نسيج نصوص الآداب، وخاصةً ما يتعلق منها بمبدأ **الطاعة ولزوم الصبر** حفاظاً على استمرار السلطة، بحكم أنها حارسة للدين وراعية لرسالة الله بين بني البشر[٣].

لنفكر في علامة الإستعارة التي **تماثل الظلّ بشيئه** «مصدره»، وهو ما **يعني التشابه**، دون أن **يعني التطابق**، فنتساءل كيف تمّت صياغة هذه العبارة في الخطاب السياسي الإسلامي؟ وكيف نسبت لأكثر من شخص ابتداءً من الرسول إلى الخلفاء الأُوَل، إلى الصحابة، إلى الملوك، إلى الحكماء، وإلى المتمرسين بالعمل السياسي، في الصيغ التي تذكرها بدون أن تنسبها إلى أي واحد ممن ذكرنا؟ ثم كيف أصبحت حجة تُستعمل في سياقات متعددة بهدف **شرعنة السلطة السائدة**، بقهرها وجورها وجبروتها، بدون مراعاة الأخلاق الإسلامية، وطوبى الخلافة، كما تمّ تصويرها في أعمال الخلفاء الأول واجتهادات الفقهاء التي رسمت لنمط الحكم في الإسلام صورةً لا علاقة لها بما حصل في التاريخ الإسلامي من أحداث ومواقف، جسّدت سلطة ملكية متغالبة، **معيارها الأوحد القوة والغلبة والقدرة على مقارعة الخصوم، في الداخل والخارج**، بما يضمن استمرار السلطة من دون اعتبار لمبادىء أو قيم خارج المبادىء والقيم التي تولّدت عبر السلطة، **وأصبحت شرطها وأسّها الناظم، قيم الغلبة والقوة، ثم قيم المجد والأبهة، ثم تقاليد التدبير**، التي حددتها الآداب السلطانية، وأصبحت

---

(١) J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Tome II, op., cit. p. 101.

(٢) حول مفهوم الفتنة، راجع مقالة أولريك هارمان، «سلطان غشوم، خير من فتنة تدوم، نظرات مقارنة في الفكرين السياسيين الوسيطين: الإسلامي والأوروبي»، **مجلة الاجتهاد**، ع١٣ (١٩٩١)، ص٩٥ ـ ١٠٢.

(٣) راجع الفصل الأول من الباب الثالث من هذا الكتاب.

معتمدة ضمن مصنّفات الأنظمة السياسية الإسلامية باعتبارها أصلاً وتاريخاً ومؤسسات.

وقبل صياغتنا لجملة من النتائج التي يمكن أن تترتب عن هذه المماثلة، نشير إلى تشبيه مماثل لها يرد بدوره في سياقاتها، ونقصد بذلك **النظر إلى الملك كراع أو كأب**، وذلك **لترسيخ نظرة قرابية**، أو صورة تروم تكبير صورة ما، بالإيحاء الذي يرتبط بدلالاتها المجتمعية أو الاقتصادية العامة[1].

ينطلق خطاب الآداب السلطانية من المبدأ العام الذي حدد بواسطته أردشير **علاقة الدين بالملك وبالسلطة**. فقد ربط هذا الأخير الدين بالدولة، ومنح رجال الدين سلطات كبيرة لكنه رتّبها بالشكل الذي يجعلها تابعة له. فقد كان أردشير ينطلق من اعتبار أن من بين ما يهدد الدولة من مخاطر، نجد في الدرجة الأولى **خطر الدين. ومن هنا تبديعه لكل من يستعمل الدين لمقاومة السلطة أو الإطاحة بها**[2]. وقد يكون موقف أردشير وراء الموقف الذي بلوره ابن المقفع في **رسالة الصحابة**، حيث اعتبر أن الملك فوق كل الشرائع، وأنه مُطالب في النظر فيها[3]، كما قد يكون وراء نظرته المتميّزة للشأن الديني كما بلوره في نصوصه الأخرى. وفي السياق نفسه، اندفع الماوردي مبرّراً **الملك بكونه «الحارس الأكبر للدين؛** إنه **حافظ الدين وحامي البيضة ومقيم الحدود ومحصن الثغور»**[4]... إلى غير ذلك من المهام، التي رسم للخليفة، للإمام والملك.

وبناءً على ذلك، فقد اعتبر أحد الدارسين «**أن الماوردي من أصحاب مذهب التفويض الإلهي**»[5]. ولعلّ نصوصه السلطانية تؤكد هذا الأمر بجلاء. فمنطق الاستدلال النصي والقرآني في مقدماتها، لا يدع أي مجال للشك في كون دولة الملك، التي كان يتجه إلى تبرير مواقعها ومواقفها وسياساتها، هي **دولة دينية بالدرجة الأولى**[6].

لكن ماذا نقصد بالدولة الدينية؟ هنا ينبغي الانتباه إلى أننا نميّز بين **التصورات الدينية للسلطة**، وهي تصورات معيارية عامة، وبين **استخدام السياسة والمنطق السياسي لهذه التصورات**. فهذا الاستخدام الذي أنجز الماوردي جزءاً منه بطريقته الخاصة، (لنلاحظ حجم

---

(١) Michel Foucault, «Omnes et Singulatime, Vers une critique de la raison politique", in: revue *Le Debat*, N41. 1986, pp. 7 - 35.

(٢) راجع **عهد أردشير**، م. س، ص٥٦ - ٥٧.

(٣) راجع تحليلاً لهذا الموقف، في كتاب علي أومليل: **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، م. س، ص٦٧.

(٤) الماوردي، **نصيحة الملوك**، م. س، ص٨٣: «في مهام الملك وأدواره».

(٥) ناصيف نصار، **منطق السلطة**، م. س، ص٦٧.

(٦) يقول الماوردي متحدثاً عن موضوع كتابه، **نصيحة الملوك**: «ولكننا أردنا أن نجعل كتابنا هذا كتاباً دينياً، نريهم فيه مصالح معادهم ومعاشهم، ونظام ممالكهم وأحوالهم، بكتاب الله رب العالمين، وسنن الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين، والملوك الأولين»، م. س، ص١٩٧.

الحضور النصّي الديني في آدابه) هو ما يجعلنا نتحدث عن مركزية المرجعية الدينية في تصوّراته السياسية، رغم اختلاطها، وانتفاعها بأدبيات الملك العقلي والملك القهري أيضاً، أدبيات الفرس وملوكهم بالدرجة الأولى.

وعندما يتناول الماوردي في **تسهيل النظر وتعجيل الظفر** مسألة تأسيس الملك، نجده يتحدث مستلهماً بعض أقوال ابن المقفع، عن **تأسيس الدين**، و**تأسيس القوة**، ثم **تأسيس المال والثروة**. ولا شك أنه يشير في مسألة التأسيس الديني إلى دولة المدينة، وهي في نظره النموذج الأمثل، كما يشير في تأسيس القوة إلى تأسيس المال والثروة، ونموذجه السلطة الحاصلة في التاريخ الإسلامي، وقد عاصر طوراً من أطوارها[1].

إلا أن نتيجة المعطيات التي يقدمها في **التسهيل**، تستحضر التصوّر الفارسي كما تستحضر التجربة الإسلامية، ولا تفكّر في دور الدين في التأسيس الثاني والثالث، ولعل فصول **التسهيل** الأخرى تتيح للماوردي، وقد تجاوز مرحلة **التشخيص** إلى مرحلة **التبرير والنصح والتوجيه**، أن يتحدث عن الملك **كأمانة إلهية**[2]، كما يتحدث عن **أرشد الولاة الحارسين لدينهم**. حيث لا يمكن في نظره أن **يقوم العقل بدور الجامع في المجتمع**، «**فالدين يُصلح سرائر القلوب، ويمنع من ارتكاب الذنوب**».. إلى أن يقول: «فلذلك وقفت مصالحهم على دين يقودهم إلى جمع الشمل واتفاق الكلمة، وينقطع به تنازعهم، وتنحسم به أطماعهم واختلافهم، وتصلح به سرائرهم، وتنحفظ به أمانتهم»[3]. ومعنى هذا أنه يدعو كما أشرنا آنفاً إلى **دولة دينية**.

أما الفقيه الطرطوشي، فإنه عندما يميز في **السراج** بين **العدل الإلهي**، المؤسَّس على الوحي والشريعة، و**العدل الاصطلاحي** المؤسّس على القانون الإنساني، المستمد أساساً من

(١) يكتب الماوردي في **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، في موضوع تأسيس الملك ما يلي: «إن قواعد الملك مستقرة على أمرين، سياسة وتأسيس، **فأما تأسيس الملك**، فيكون في تثبيت أوائله ومبادئه، وإرساء قواعده ومبانيه، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة. فأما القسم الأول، فهو أثبتها قاعدة، وأدومها مدة وأخلصها طاعة (...) وأما القسم الثاني، وهو تأسيس القوة، فهو أن يحل نظام الملك إما بالإهمال والعجز، وإما بالظلم والجور، فينتدب لطلب الملك أولو القوة، ويتوثب عليه ذوو القدرة (...) وأما القسم الثالث، فهو تأسيس المال والثروة، فهو أن يكثر المال في قوم فيحدث لهم بعلو الهمة طمع في الملك، وقَلَّ أن يكون هذا الأمر إلا فيمن له بالسلطنة اختلاط، وبأعوان الملك امتزاج...». ص٢٠٣ ـ ٢٠٥.

(٢) يقول الماوردي: «فليس أحد أجدر بالحذر والإشفاق، وأولى بالنصب والاجتهاد، ممن تقلد أمور الرعية، لأنها أمانة الله التي أمنه عليها، ورعيته التي استرعاه فيها، واستخلفه على أمورها، وهو تعالى ولي السؤال عنها»، **تسهيل النظر**، م. س، ص١٩٨.

(٣) **نفسه**، ص١٩٩.

التقاليد والثقافة السياسية الفارسية، فإنه يعطي الأولوية للعدل الإلهي[١].

في جهود واضعي الآداب السلطانية، وخاصةً الفقهاء منهم، نلاحظ نزعة **تروم إضفاء صبغة دينية على المنتوج السياسي**، إلا أن هذا التماهي الذي تنجزه النصوص الرامية إلى **إيجاد شرعية دينية لتجربة الملك** في تاريخ الإسلام، لم يستطع **رفع شبهة تخلّي السلطة عن الشريعة في تاريخ تطور الدولة الإسلامية**، رغم كل ما قدّمت من منجزات لمصلحة المؤسسة الدينية، والرسالة السماوية، واستمرار حضور الطقس الديني في التاريخ. فقد ظلّ مفعول **عهد أردشير** سارياً، وظلّت محتويات **رسالة الصحابة**، وقد أُعدت لحساب نظام في الحكم جديد في تاريخ الإسلام... ظلّت كل هذه النصوص عنواناً لممارسات لم **تتخلَّ عن الدين كمظهر من مظاهر الأبهة الملكية**، دون أن يتمكن المَلِك من **تنفيذ أوامر العدل الإلهي**، التي بدت وكأنها أوامر لا تخصّ البشر الواقعيين، والحكومات التاريخية، بقدر ما ترسم نموذجاً وطوبى في النظر السياسي، متماسكة نظرياً، صعبة التحقق في التاريخ الفعلي بكل ما يحمله من تناقضات[٢].

يُمكن أن نستنتج إذن أن تصوّر الدولة الدينية في الآداب السلطانية، يعتمد، في العمق، الرؤية التي بلورها **عهد أردشير**، وهو العهد الذي أنجز ما سمّاه أحد الباحثين، بـ «**التحالف القوي بين السلطة السياسية والسطة الدينية**»[٣].

إن الأحكام التي تتحدث عن **حراسة الدين للدولة، وحفظ المراتب**، وهي الصيغ التي نجدها في كتابة الماوردي، ثم في نصوص الغزالي والطرطوشي[٤]، تحيل إلى معاني **العهد الأردشيري**: و«اعلموا أن الملك والدين أخَوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أسّ الملك ثم صار الملك بعد حارس الدين، فلا بد للملك من أسّه، ولا بد للدين من حارسه، لأن من لا حارس له ضائع، ومن لا أسّ له مهدوم»[٥].

إن عناية الماوردي البالغة بهذه الصيغ الأردشيرية في **نصيحته**، وفي نصوصه الأخرى، وذلك بإعادة صياغتها في قالب بليغ وبلغة محكمة، تنطوي في نظرنا على **عملية تبيئة**

---

(١) **سراج الملوك**، م. س، ص٣٤٢.

(٢) يقول عبد الله العروي: «إن الخلافة هي طوبى الفكر السياسي الإسلامي. لهذا السبب بالذات، أي لأنها مثل أعلى وتخيل، لا يجوز أن نقول إنها الدولة الإسلامية. إن هذه العبارة متناقضة في ذاتها، إذا أخرجناها من عالم المعقولات إلى عالم المحسوسات. تشير الدولة إلى مستوى ويشير الإسلام إلى مستوى آخر»، **مفهوم الدولة**، م. س، ص١٢٠.

(٣) ناصيف نصار، **منطق السلطة**، م. س، ص١٦١.

(٤) **سراج الملوك**، م. س، ص١٩٦.

(٥) **عهد أردشير**، م. س، ص٥٣.

لمنطوقها ومحمولها الدلالي المتنوع في الآداب الإسلامية[1].

ومعنى هذا أن نصوص الآداب في موضوع علاقة الدين بالدولة، وانطلاقاً من التصوّر الساساني لهذه العلاقة كما عبّر عنها **عهد أردشير**، وبلورتها أعمال ابن المقفع، ونصوص العهود المنحولة، **سر الأسرار** و**العهود اليونانية**، لا تذهب بعيداً في تعبيرها عن المماثلة بين الإله والملك. إنها ترسم ملمحاً آخر لنظرية **الحق الإلهي للملوك**، لا يطابق تماماً ولا كلّية النظرية المذكورة في صيغتها الكنسية المباشرة، في دولة العصور الوسطى المسيحية؛ إنها تقف عند حد آخر، يترجم تجربة أخرى في تاريخ العلاقة بين الدولة والدين. نقصد بذلك **أن عمل الآداب السلطانية يسير في اتجاه ترسيخ السلطة الملكية المطلقة، وجعل التقوى الدينية إحدى دعائمها ومرتكزاتها**.

فقد كانت المعادلة التي رتّبها **العهد الأردشيري** في موضوع الدين والدولة معقدة جداً. إنها تعكس تجربة عملية تتعلّق بنظامه في الحكم، نظام أكاسرة الفرس، حيث عمل أردشير وقت تولّيه الملك على إعادة جمع وترتيب مكونات الديانة الزرادشتية، واعتبر نفسه راعيها وحامي رسالتها الدينية. وهذا يعني أن **المؤسسة السياسية تدعم بالعناية مبادىء وأسس الدين الوثني**. فكيف يُمكن الاستفادة من هذا في إطار تجربة في التاريخ مختلفة عما تعكسه تجربة ينظر إليها باعتبارها متقدمة من الناحية التاريخية على إرث المجوسية وغيرها من الديانات التي كانت، في بعض معطياتها التعبيرية، قريبة من بعض عبادات العرب في العصر السابق على نشأة الإسلام؟

لم يكن الأمر سهلاً ولا متيسراً، ولم تنشأ في الآداب السلطانية **علامات نظرية تفيد التطابق التام والموافقة التامة بين الآثار الفارسية التي كانت تنحو منحى يساوي بين المُلك والدين**، ويسمح للمَلِك بتعيين الكهنة لمتابعة الشأن الديني، ويحتفظ لنفسه بنوع من الرقابة العليا عليها[2]، كما كان عليه الأمر في التاريخ السياسي الساساني. فقد كان للتجربة الإسلامية في الممارسة السياسية **لحظة تأسيسها، ولحظة حصول انقطاع الخلافة وظهور الملك**، ثم عودة الخلافة كاسم مواكب لصيرورة في الحكم ذات طبيعة سلطانية، كان لكل هذا طريقته الخاصة في التامل مع الشأن الديني (مع الدعوة أولاً، ثم مع العقيدة في تجلّياتها الطقوسية ومظاهرها ذات الشأن الدنيوي)، وهي **طريقة حاولت الجمع بين إرث الإمبراطوريات البيزنطية والفارسية وبعض تعاليم الإسلام، مما ولد ممارسة حدد فيها البُعد الديني العقائدي قاعدة القواعد في كل شأن زماني بما في ذلك الشأن السياسي**.

وهنا يمكن القول بأن خطاب الآداب السلطانية، لم يكن ينقل النص الأردشيري كما

(١) ترد هذه الصيغة معرّبة في نصوصه الثلاثة، راجع على سبيل المثال: **التسهيل**، م. س، ص٢٠١ ـ ٢٠٢.
(٢) عبد الرضا الطحان، **الفكر السياسي في العراق القديم**، م. س، ج١، ص٦٦.

هو، **بل إنه كان يقرأه في ضوء أسئلته الجديدة**، إن لم نقلْ في ضوء **حاجته الجديدة**. إنه يلجأ إليه أثناء إنجاز عمليات تبريره لسلطة قائمة، فيجد فيه بعض العناصر القابلة **للاستيعاب والتوظيف**، ضمن سلّم استدلالي نصّي، تغذّيه نصوص **القرآن والحديث**، وتجارب الخلفاء الراشدين، ونصوص ملوك وحكماء الأمم الأخرى. فلا نعود ندرك داخل النصّ، **النص المعيار والنص التمثيلي**. مثلما أن شخصيات الخلفاء الراشدين تندرج في سياق استعراض منجزات ملوك العجم والملوك القدماء، **فتختفي حمولة كلمة خليفة أمام السطوة الدلالية لمفهوم الملك، فتصبح الصورة الجماعية هي صورة الملوك الحكام، لا صورة الخلفاء والأئمة**. فالخلفاء خلفاء الله وخلفاء رسوله، والأئمة أئمة المسلمين وقادتهم الروحيون، أما **الملوك، فتعينهم طقوس الأبهة والهيبة والمجد والسؤدد، أي أن معيارهم زمني في حين أن معيار الآخرين يستمد قيمته من درجة علاقته بكل ما هو متعالٍ وعقدي**.

لكن السؤال الذي يُطرح هنا هو: **هل كانت الدولة الإسلامية في نمطيتها السلطانية الطاغية دولة دينية؟** أم أن التبرير السلطاني لها هو الذي ارتضى **استعمال البُعد الديني**، لضمان قوتها ووحدتها ودعم إمكانية استمرارها؟[1]

أوضح ابن خلدون في **مقدمته** الجامعة **أهمية العصبية في تشكّل نظام السلطة في الإسلام**[2]. وانتبه ابن طباطبا إلى **الطابع الديني المؤقت لخلافة الأربعة**[3]. أما صيرورة السلطة وما آلت إليه من مآل، في تاريخ الإسلام، فإنها، في نظره، **لم تعكس صيرورة دولة دينية، بقدر ما عكست تجربة في الحكم الدنيوي**. ومعنى ذلك أن **نظرية الحق الإلهي للملوك كما تبلورت في التاريخ المسيحي** تمثّل تاريخاً آخر. فقد كان المسيح «ابن» الله، وتم النظر إلى الإمبراطور والملك باعتبارهما ابنين للكنيسة. وقد حدد الطابع المؤسسي للكنيسة جوانب مفصلية في التشكل الديني للسلطة السياسية. أما في تاريخ الإسلام، فإن سطوة الملك لم تندرج في إطار مؤسّسي ديني، **بل إنها اعتمدت القوة الدينية كرافعة معززة لقوتها الدنيوية أولاً وقبل كل شيء**.

إن قوة حضور الشأن الديني في التاريخ السياسي الإسلامي اتخذت مظاهر أخرى مختلفة عن تجليات الحضور المسيحي الكنسي، من غير أن **يختلفا في غائية الحضور**، بمعنى أن استحضار الديني (المسيحية، الإسلام) في التجربتين **مارس الوظائف عينها مع**

---

(١) انظر مناقشة هامة لهذه المسألة، في كتاب هشام جعيط: **الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢؛ وكذلك كتاب فهمي جدعان، **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، م. س، ص٢٩١؛ وأيضاً بحث رضوان السيد «الدين والدولة، إشكاليات الوعي التاريخي»، ضمن كتابه: **الجماعة والمجتمع والدولة**، م. س، ص٣٥٧.

(٢) ابن خلدون، **المقدمة**، الجزء الثاني، الباب الثالث، م. س، ص٥٢١.

(٣) **الفخري في الآداب السلطانية**، م. س، ص٢٩.

تنويع في الآليات والوسائط.

لقد استعمل الملوك الدين والخطاب الديني لأغراض محدّدة، فقد كانت تجربة الرسول محمد في التدبير السياسي والعسكري لا تستند بالضرورة إلى النصوص المتعالية، **رغم أنها تجربة مُؤسّسَة بناء على رسالة سماوية**[١].

إن المماثلة بين الإله والملك في الخطاب تتمّ من أجل غرض محدد لا تتعداه؛ إنها تتم لإنجاز مهمة محددة: **رسم صورة مكبرة للنموذج الإلهي**، كما يحفظها الخيال الديني الشعبي ويرعاها. وهي صورة تضيف إلى قداستها المفترضة والمقدَّرة صوراً لا حصر لها، تحمل مختلف المتناقضات في كمالاتها القصوى، **الصفح والعقاب، العدل والطغيان، الموت والحياة**، وكذلك الملك فهو **العادل والجبار** وهو **الواحد القهار، الرحيم ذو العقاب الشديد**... هذه هي الصورة التي عمل الفقهاء والكتّاب على إعادة صياغتها، لتصبح جزءاً من الفعل الملكي في تاريخ الدولة السلطانية الإسلامية.

ونظراً لأن الرؤية الشاملة والناظمة للفكر والثقافة والسياسة في عصورنا الوسطى، كانت **رؤية دينية**، فقد اتجه المهتمون بشؤون التدبير السياسي الملكي إلى استدعاء العناصر السياسية المدعّمَة والمعززة لسلطة الملك. وقد وجدوا في النصوص الدينية، وفي تجارب التاريخ الإسلامي والتاريخ الإنساني، ما مكّنهم من صياغة **مدونة في الفكر السياسي العملي ذات طابع ديني**[٢]. بل **إن الملكية المطلقة، والملك المستبد، والشوكة الحازمة**، وجدت في الخطاب الإسلامي كثيراً من العناصر، فاعتمدتها ضمن نظام في الخطاب، **فاستوت خطاباً في التبرير السياسي المسنود بنصية دينية واضحة ومباشرة**.

وهذا الأمر هو الذي دفع أحد الباحثين، المهتمّين بنقد التراث العربي الإسلامي، إلى اعتبار أن **ظاهرة المماثلة** التي يقيمها العقل السياسي العربي بين الإله والأمير (سواء كان الأمير فرعون أو بختنصر أو خليفة أو ملكاً أو سلطاناً أو رئيساً أو زعيماً) «تؤسس، على مستوى اللاشعور السياسي، ذلك النموذج الأمثل الذي يجذب العقل السياسي العربي، منذ القديم إلى اليوم، نموذج «المستبد العادل»[٣].

إن **المماثلة** هنا لم تعد **مجرد مقايسة بين صورة الملك ونموذج الإله المتعالي على العالم والمدبر لشؤونه**. فقد أصبحت قانوناً عاماً وشاملاً لمختلف تجلّيات العقل العربي،

(١) يقول هشام جعيط: «إن أمة تأسست على التبشير الديني، وعلى ظاهرة النبوة المتعالية على التاريخ، وعلى كتاب مقدس، من الطبيعي أن تكون مرجعيتها دينية»، مجلة **الاجتهاد**، ع١٣ (١٩٩١) ص٢٠٢.

(٢) راجع كيف يوضح محمد أركون طبيعة الإبستمي المتحكم في الإنتاج النظري في عصورنا الوسطى الإسلامية، وذلك في كتابه: *Pour une critque de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, p. 305.

(٣) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٨٢.

وعملية التركيب التي كانت تقيمها هي العملية التي أفرزت مفهوم **المستبد العادل**، الصورة المعبِّرة عن **حقيقة المماثلة**.. والسؤال الذي يمكن أن يطرح هنا هو: **كيف تقدم الآداب السلطانية صورة الملك الطاغية أو الملك المستبد؟** وما طبيعة السلطة التي يمارسها؟ إن الجواب عن هذين السؤالين، هو موضوع الفصل الرابع من الباب الثاني من هذا الكتاب.

الفصل الرابع

السلطة والقهر السلطاني:
في تمجيد الطاعة

«الملك هو التغلّب والحكم بالقهر»

ابن خلدون

«إذا رفعت الأصوات فوق صوت الملك فقد خُلع، وإذا قال في شيء لا فقيل له نعم، أو قال نعم فقيل له لا، فقد قُتل»

أنوشروان

أوضحنا في الفصل السابق طبيعة المماثلة التي كان يقيمها النصّ السلطاني بين الإله والملك. **وقد سمح لنا ذلك بكشف البُعد الوظيفي الذي اتخذه المنزع الديني في سلطة الملك ذات الأسس الدنيوية.**

فقد كانت المماثلات التي ينشئها الخطاب وهو يتحدث عن **الملك الإله**، والمعادلات التي يرتبها وهو يصنّف **علاقة الدين بالملك**، وكذلك مختلف الصور التي يحدّد فيها أشكال الوصل القائمة والممكنة بين المعتقد الديني ومسائل التدبير السياسي، تعكس في العمق التوتر التاريخي العميق الذي ظلّ يواكب صيرورة من التحوّل السياسي، مصحوبةً بزمن يتحرك بالصورة التي تجعل حركته تزداد ابتعاداً عن صورةٍ ما فتئت الذاكرة التاريخية للمسلمين تؤسطرها وتعيد أسطرتها، **تشبثاً بحلم يتوخّى الإعلاء من شأن المقدس**، تعويضاً على ما يعتبره دنساً تاريخياً، وقدراً سيئاً لا مفر من مقاومته، حتى وإن اقتضى الحال الاكتفاء **بصياغة حنينية لزمن متصوَّر ومتخيَّل**، ينعم فيه الإنسان بالعدل والإنصاف، وتسود فيه أخلاق الشورى والتعاضد، والحرية والعدل والمساواة، **وهي الصور المنمطة لحقبة التأسيس، حقبة إعلان النبوة، وإطلاق الدعوة، وقيادة الإنسانية**[1].

إن حضور أطياف المقدس في خطاب الآداب السلطانية، مجسَّداً في النصوص (القرآن

---

(١) سنعود إلى مناقشة مسألة المقدس والدنيوي، الديني والسياسي في الآداب السلطانية، في الفصل الأول من الباب الثالث.

والحديث وأقوال الصحابة وحِكَم الخلفاء الأُوَل) والوقائع (حكايات تصف حوادث معيّنة حصلت، أو تمت إعادة ترتيب عناصرها بهدف مثالي)، لم يكن يتمّ في سياق بناء التصوّر الديني للسلطة السياسية، بل إن حضور هذه الأطياف كان يتمّ انطلاقاً من **آلية سياسية بالدرجة الأولى**، أي أن المشروع السياسي المدعوم في خطاب هذه الآداب، مثلما كان يلجأ إلى السند التاريخي (ملوك الأقدمين وملوك العجم، وتجارب السلطة في التاريخ) لتعزيز اختياراته ومواقفه ومواقعه، كان يعي، في الوقت نفسه، أهمية السند التاريخي القريب المتمثّل في تجربة الأمة، فيتكيء عليه أيضاً محاولاً إبراز صلات الوصل والتواصل القائمة بين الفعل السياسي التاريخي القائم وبين النموذج السياسي الذي بلورته تجربة دولة المدينة.

ومما زاد في تقوية هذه الصورة، مواقف الفقهاء والكتّاب من أهل السنّة[1]، وقد انطلقوا من التسليم بضرورة إسناد ودعم السلطة القائمة كي تواصل الأمة تاريخها، حارسةً للدين، وساهرةً على وحدة الجماعة، مخافةَ أن تحصل فتنة (حرب أهلية) تعطّل مجرى التاريخ، وتضيّع مكاسب زمن من الفتوح والمنجزات التي صنعت لأمة الإسلام حضارة، امتدت جغرافيتها في ثلاث قارات، وذلك رغم ملامح الوهن والضعف التي كانت تهدد أركانها، وتزعزع قوتها، عبر الحقب والأزمان المتواصلة.

وإذا كان من المؤكد أن خطاب الآداب السلطانية، قد استكان إلى مقدمات نموذج الحكم الفارسي، فإن استكانته لم تكن مقرونة فقط بمرجعية نظرية خالصة. ذلك أن تجربة الحكم الإسلامي في مختلف حقبها المتعاقبة، في العصور الوسطى، تشبّعت بمنظور محدّد للسلطة، لم يكن يرى في الأمير والملك مجرد خليفة لله في أرضه كما تبرز ذلك المماثلات المتعدّدة الرائجة في أدب الملوك. بل أكثر من ذلك، تمّ ترسيخ مفهوم معيّن للسلطة يُعادلها ويُرادفها بالقهر، وذلك انطلاقاً من قناعات تاريخية ترى في التساهل مع الرعية والعامة علامة مؤذنة بخراب العمران.

لقد كان نموذج الحكم في كل من فارس وبيزنطة ينبني على **تصوّر معين لنظرية الحق الإلهي للملوك**[2]، كما كان يقوم على تصور يقرّ **بمبدأ السلطة الفردية المطلقة** التي يتمتع بها

---

(١) اهتمّ رضوان السيد بهذه المسألة، وحاول التفكير فيها في بحث له بعنوان: «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام»، وقد أوضح فيه موقف كل من الماوردي وأبي يعلى والجويني من مسألة الخلافة والدولة السلطانية. ننقل عنه هنا رأيه في موقف الماوردي، حيث انتهى من تحليله إلى أنه «كان أعمق إحساساً بالمتغيرات، وأكثرا قتناعاً بأنه لا عودة إلى الوراء». ولذا فقد رأى احتضان الخلافة ضرورياً، للإبقاء على «دولة الإسلام» إن لم يكن الإسلام/ الدين، والإسلام/ المجتمع مهددين. وهكذا أراد إعطاء الخليفة دوراً من جديد، في الجماعات، وصلوات الجمعة «على سبيل التأديب» و«لحفظ الهيبة». ولم ير ضرراً في التأكيد الاجتماعي والديني على الخليفة «كرمز للاستقرار والاستمرار والوحدة السياسية لدار الإسلام». **مجلة الاجتهاد**، ع ١٣ (١٩٩١)، ص٤٢.

(٢) Maurice Robin, *Histoire comparative des idées politiques*, op. cit., pp. 440 - 441.

الملك؛ وهي **سلطة تستهدف السؤدد الدنيوي** وتتوخى **العزّ والأبهة**، وتقوم على **القهر والطغيان**. وقد استطاع المسلمون، بعد اتساع رقعة الإمبراطورية الإسلامية، ممارسة الأساليب نفسها التي ورثتها الإمبراطورية الجديدة عن الإمبراطوريتين المنهارتين، ونقصد بذلك بيزنطة وفارس.

لا يعني هذا أن نظام الحكم الإسلامي يُعتبر نسخة مطابقة تماماً وكلية لأساليب الحكم التي عرفتها الدول المذكورة، بقدر ما يعني وجود عناصر مشتركة متعدّدة، وذلك بحكم الملابسات التاريخية والثقافية التي صاحبت تبلور الفكر السياسي في التاريخ الإسلامي. فقد ساد **النموذج السلطاني** رغم عدم قبول الناس له، **كما أن التمرد عليه لم يبلور بدائل قادرة على تخطيه وتجاوزه**[1].

وقد لا نجازف إذا ما قلنا **إن الآداب السلطانية عملت على تجسير الفجوة القائمة بين المنظور الديني الإسلامي للسلطة والمنظور الزماني للملك** الذي أقامته الدول التي تعاقبت على حكم الفرس. فقد عملت هذه الآداب على تعميم جملة من المعارف السياسية المستخلصة من تجارب الحكم الفارسي؛ إنها لم تكتفِ بالدفاع عن **ضرورة التدبير المستند** إلى قاعدة دنيوية قادرة على استيعاب التحولات التي طرأت على الجماعة الإسلامية، نتيجةً للتوسّع وللازدهار الاقتصادي، ونتيجةً لما ترتب عن فعل المثاقفة الحضارية التي جمعت بين معطيات ثقافية متنوعة ومتعددة. بل إنها سعت كذلك إلى ردم المسافة المفترضة بين **آداب السياسة الإسلامية** بعد تحويلها إلى **نموذج ومثال**، وبين **آداب الملوك المعتمدة على مبدأ المراتبية المجتمعية ولزوم طاعة العامة، والمُسَلِّمَة قبل ذلك بأبهة السلطة وتعاليها**، سواء لخدمة مبدأ المحافظة على الشوكة، خوفاً من الفتنة، أو انطلاقاً من الإيمان بلزوم الأبهة للملك والملك للأبهة لزوماً يكاد يكون ماهوياً.

في هذا الإطار، سنحاول في هذا الفصل **تشريح مفهوم السلطة**، وذلك من خلال كشف **مختلف طبقاتها الدلالية النصّية** من جهة، **وحمولتها السياسية الواقعية والتاريخية** من جهة أخرى، لنقف على صورة **المَلِك الطاغية**، ونتبيّن **نمط القهر السلطاني** الذي حرصت الآداب السلطانية على تبريره، بل على تمجيده في سياق الوظيفة الأيديولوجية التي التزمت بها، خدمةً لتاريخ السلطة القهرية المجسّد في كثير من لحظات التاريخ السياسي في الإسلام.

(١) أوضح رضوان السيد في سياق مناقشة علاقة النموذج السياسي السلطاني بالنموذج الإمبراطوري لفارس وبيزنطة، أن التشابه بينهما يعود إلى زمن يواكب لحظة المثاقفة الحاصلة بعد الفتوحات الإسلامية. وقد أشار إلى أن «مصطلح "خلافة الله" ومسألة إفراغ الشورى من مضمونها، وتحويل السلطة إلى ما يشبه الملك الوراثي، كل ذلك تم خلال المائتي سنة الأوليين من عمر الدولة الإسلامية، حيث كانت السلطة المركزية لا تزال قوية، بل وعربية». نقلاً عن دراسته: «مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة»، مجلة **الاجتهاد**، ع٢٥ (١٩٩٤)، ص٤٠.

١ ـ في الدلالة اللغوية لمفهوم «السلطان»: السلطان الحجّة والسلطان القوة:

نقرأ في **لسان العرب**، مادة «السلطان»، ما يلي: «سلط، السلاطة: القهر، وقد سلّطه الله، فتسلّط عليهم. والاسم سُلطة بالضم. والسَّلط والسليط، الطويل اللسان (...) والسلطان: الحجّة. ولذلك قيل للأمراء سلاطين، لأنهم الذين تُقام بهم الحجّة والحقوق، وقوله تعالى: ﴿وما كان له عليهم من سلطان﴾، أي ما كان له عليهم من حجّة (...) والسلطان: الوليّ وهو فعلان، يذكّر ويؤنث، والجمع السلاطين والسلطان.

والسلطان: قُدرة الملك، يُذكّر ويؤنَّث.. وقال الليث: السلطان قدرة الملك، وقدرة من جعل ذلك له، وإن لم يكن ملكاً (...) والنون في السلطان زائدة، لأن أصل بنائه السليط. وقال أبو بكر: في السلطان قولان: أحدهما أن يكون سُمّي سلطاناً لتسليطه، والآخر أن يكون سُمّي سلطاناً لأنه حجّة من حجج الله»[١].

تشير الفقرة السابقة إلى معطيات متعدّدة، تنتظم في سياق يعتمد بعض الآيات وبعض المأثور المنقول، وهي تشخّص دلالة المفهوم في تعيين من يتولى القيام بما يحيل إليه، أو في توضيح محتواه بغضّ النظر عن المكلّف، بما تحدّده كمحتوى مطابق لمعناه. **فالسلطان هو الوليّ**، وهو في الوقت نفسه، **الحجّة والبرهان والقدرة**، قدرة الملك بالذات. لكن الحجّة والبرهان في النصّ توضح بكونها حجّة الله في أرضه حيث تتحدّد دلالة السلطان. أما الآيات القرآنية المتضمنة كسندٍ في تعيين دلالة المفهوم، فإنها تؤكد **مرادفة السلطان بالحجّة**، لكن لفظ «السلطان» يرد في **القرآن** بمعانٍ أخرى، وذلك بناء على موضعه في سياق الآيات التي يرد فيها، **فهو القدرة والحجّة والبرهان**، كما بيّن ذلك ابن منظور، لكنه يرد كذلك بمعنى **الوحي** ﴿سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله، ما لم ينزل به سلطاناً ومأواهم النار﴾، كما يرد بمعنى **التصرف في الأمر**، بل والتصرّف المطلق[٢].

«وقد اتفق المفسرون مثل الطبري والزمخشري وابن كثير والفخر الرازي على أن كلمة "سلطان" لها معنيان: أولهما: القوة والقهر والغلبة، وثانيهما: الحجّة والبرهان»[٣].

وفي مختلف هذه الدلالات، يظلّ المفهوم عاماً، وتظلّ علاقته بحقل دلالته المباشر قليلة. وقد أشار صاحب **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن**، في مقدمة حديثه عن السلطان، إلى مفردة "سُلطة" كمرادف للسلطان، حيث تعني المفردة المضموم أولها القهر، وهي من السلاطة والتسلّط، وهذا المعنى قريب مما أورده ابن منظور في نهاية الفقرة التي انطلقنا منها،

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، م. س، ص١٨٢.

(٢) يمكن مراجعة بحث جميل م. منيمنة، «نماذج من تطور المصطلح السياسي العربي»، مجلة **الفكر العربي**، ع٧١ (١٩٩٣)، ص٩٢.

(٣) إبراهيم محمد زين، **السلطة في فكر المسلمين**، الخرطوم، الدار السودانية للكتب، ١٩٨٣، ص١٠.

حيث ربط السلطة بالتسليط بناء على قول أبي بكر المعتمد في بناء دلالة المفهوم[١].

تظل التوضيحات والتعيينات أعلاه قاصرة عن الإحاطة بدلالات المفهوم في السياق الذي يهمّنا، أي مجال التدبير السياسي، وهو المجال الذي تندرج في إطاره متون الآداب السلطانية. وربما تتيح لنا نصوص الآداب، التي اعتنت بجمع وترتيب الثقافة السياسية السائدة في العصور الوسطى الإسلامية، إدراك دلالته السياسية الفعلية.

يرادف ابن قتيبة في **كتاب السلطان** بين السلطان والملك والإمارة، كما يرادف السلطان بالولي والملك، وتتحوّل هذه المفاهيم إلى مفردات ينوب الواحد منها عن الآخر في سلّم العرض ومقام الاستشهاد. وبناءً على المُرَادَفَةِ الدالّة على تكافؤ التسمية، يتمّ استدعاء النصوص والروايات المرتبطة بفضاء المؤسّسة الملكية، سواء في مستوى أفعالها أو في مستوى الخطاب الذي تنشئه مؤسّساتها الديوانية، لترسيخ قواعدها وأعمدتها السياسية[٢].

وقد استطعنا الوقوف على المعطيات نفسها في كتاب **اللؤلؤة في السلطان** لابن عبد ربه، نقصد بذلك مرادفة السلطان بالإمام بالملك والراعي، مع التركيز على **مسألة التمكين** استناداً إلى آية قرآنية[٣].

بل أكثر من ذلك، وقفنا في النصّين معاً على نصوص واحدة تتعلّق بمسألة ربط السلطان بالإسلام، انطلاقاً من تصوّر لا يستطيع التفكير في إمكانية أخرى للعلاقة الممكنة بين العقيدة الإسلامية والشأن السياسي. بل إن ابن قتيبة قد نقل قولاً للحسن يقول فيه: «أربعة من الإسلام إلى السلطان، الحكم والفيء والجمعة والجهاد»، ونقل النصّين معاً كعب الأحبار: «مثل الإسلام والسلطان والناس، مثل الفسطاط والعمود والأطناب والأوتاد. فالفسطاط الإسلام، والعمود السلطان، والأطناب والأوتاد الناس، لا يصلح بعضه إلاّ ببعض»[٤]. وهو ما يفيد ويعني الترابط الذي أقامته الآداب السياسية بين الإسلام والسلطان، بين الديني والزماني، حيث لا يمكن التفكير في السلطان خارج **دائرة النظام المعرفي الذي تحتل فيه الرؤية الدينية الإسلامية مكانة مركزية**.

أما الماوردي فقد رادف في **النصيحة** السلطان بالملك، واعتبر السياسة صناعة الملك،

---

(١) **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، ص٤٥٠.

(٢) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، الجزء الأول، كتاب السلطان، الموضوع الأول: محل السلطان وسيرته وسياسته، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٤، ص١ ـ ١٤.

(٣) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، م. س، كتاب **اللؤلؤة في السلطان**، الجزء الأول، فرش الكتاب، ص٧ ـ ٩. والآية هي: ﴿الذين إن مكناهم في الأرض، أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن النكر، ولله عاقبة الأمور﴾.

(٤) ترد في **اللؤلؤة في السلطان**، ص٨ ـ ٩؛ وترد في **كتاب السلطان**، ص٢.

بما يفيد كذلك أن تكون السياسة صناعة للسلطان[1]. والسياسة هنا تتحدد في ما أوجزه ابن عبد ربه في تعيينه للسلطان، باعتباره **زمام الأمور، ونظام الحقوق، وقوام الحدود**[2]. وإذا كان التعيين المذكور عاماً، فإن الحق مرتب في إطار بعينه، والحدود هنا تشير إلى أحكام القضاء حيث يسهر السلطان على تنفيذ الحدود التي تقرّها التعاليم الدينية. ثم إن هذا التعيين لا يقف عند العناصر الثلاثة المذكورة، بل إنه يشخّصها بصورة أكثر، فيكون السلطان: «**القطب الذي عليه مدار الدنيا، حمى الله في بلاده، ظله الممدود على عباده**»[3]. وبهذه الصور الثلاث الأخيرة، تتكشف حدود المفهوم في مختلف أبعادها، كما عَيَّنت ملامحها الفعلية تجربة في التاريخ وفي السياسة، هي تجربة الحكم في تاريخ الإسلام، الأمر الذي تتضح معالمه، وتبرز صلات الوصل المتينة بينه وبين ما سبق أن انتهينا إليه في الفصول السابقة من هذا الباب.

٢ ـ السلطة: القهر والطغيان:

لا تتعيّن السلطة في نصوص الآداب السياسية كمفهوم مجرد، وهي لا تحيل إلى منظومة نظرية متماسكة تستند إليها، وتعيد بناء أجزاء من عناصرها في إطار من **التشييد النظري المفهومي الخالص**. فالسلطة، أولاً وقبل كل شيء، **بنية مؤسسية**، فاعلة في الجماعة الإسلامية وصانعة لتاريخها[4].

إن السلطة **هيمنة وتسلّط** وهي **مؤسّسة من أجل الهيمنة أو التغلّب بدلالته الخلدونية**. وهي **بنية دينامية** تهتم بتدبير وإدارة الأمور العامة، حيث تنصبّ اهتماماتها على كل ما له علاقة بتسيير وترتيب شؤون الجماعة الإسلامية، الجيش والجباية والحماية، وسياسة العامة والخاصة... الخ[5].

إلاّ أن غياب التنظير للسلطة في الآداب لا يعني غياب المنظور الناظم والجامع للرؤية فيها، فالقراءة الراصدة لنسيج نصوص هذه الآداب تستطيع إعادة ترتيب محتواها بما يمكن من **إنشاء المعمار النظري** الذي تنتظم وفقه الأبواب والفصول والأقسام، بمختلف ملفوظاتها الخطابية، ومحتوياتها النظرية والتاريخية. وفي العمل الذي نحن بصدده ما يؤكد إمكانية حصول هذا النظام الذي نعمل على تركيب معالمه، بحديثنا عن **المبادىء والمفاهيم**

---

(١) **نصيحة الملوك**، م. س، ص٣٥٩.

(٢) **اللؤلؤة في السلطان**، م.س، ص٧.

(٣) **نفسه**، ص٧.

(٤) نقصد هنا بالبنية المؤسسية، مؤسسة الملك أو السلطة. ولعلها المؤسسة الأولى التي رتبت قواعد تدبيرها بصورة استثنائية. وفي نصوص الآداب علامات كثيرة دالة على درجة المأسسة التي حققتها عبر تاريخ السلطة في الإسلام.

(٥) سنعود إلى تفصيل القول في التدبير السلطاني، في الفصل الخامس من هذا الباب.

والإشكالات، وأمارات التبرير والتسويغ، وغير ذلك من الأدوات والوسائل التي استعملناها في هذا الكتاب.

إن وراء الحكمة والموعظة، ورواية العبرة، والخطبة الدليل، والقول الجامع، والسيرة القدوة، والآية القرآنية الفاصلة، والحادثة العلامة والأمارة، **نظاماً في القول،** بل **أنظمة في القول،** يمكن القيام بصياغتها انطلاقاً من **تأويل محدد لفحواها ومضمونها**. وقد عملنا على تقديم المنظور السلطوي لهذه الآداب بناء على ما ذكرنا، أي بالاستناد إلى جهد في **القراءة** يروم استيعاب خطاب الآداب السلطانية ضمن دائرة **تاريخ الأفكار السياسية**.

يستند مفهوم السلطة في هذه الآداب إلى تصوّر معيّن للتاريخ الإسلامي. بل إنه يتأسس في إطار رؤية محدّدة لهذا التاريخ في علاقاته العامة والمفتوحة على تاريخ أشمل منه، يتعلق بتاريخ الأمم والشعوب التي تمّ فتح بلدانها، كما يتعلق بالمنظور الوسطوي الإسلامي للكونية (دار الإسلام ودار الحرب).

إن هذه المسألة ـ ارتباط المنظور بتصوّر معيّن للتاريخ ـ تؤكّد مبدأ نظرياً معروفاً في تاريخ الفكر السياسي والفلسفة السياسية، ومجال السياسة على وجه العموم. نقصد بذلك الارتباط الوثيق بين **السياسة والتاريخ،** أي الارتباط بين الشأن السياسي والمجال التاريخي. يمكن أن نضيف إلى ذلك ملاحظة أساسية تتعلّق بكون بعض مصنّفات الآداب السلطانية تخصّص بعض فصولها، بل بعض أقسامها، للحديث عن الخلفاء والملوك والأمراء والوزراء والكتّاب[1]، بل للحديث عن تاريخ الأسر التي حكمت الجماعة الإسلامية عبر تاريخها، مما يعزّز ثقل الحضور التاريخي فيها، ويظهر **مكانة التمثيل التاريخي** في ترتيب السياسة الملوكية.

صحيح أن نصوص الآداب السلطانية لا تبني فهمها للتاريخ، وللسلطة في التاريخ، **في إطار من النظر الموجّه إلى بناء نظرية، أو فلسفة محددة،** كما بينا آنفاً. إلاّ أن الحضور التاريخي في مستوياته المختلفة (تاريخ الأمم، تاريخ الملوك، تاريخ الخلفاء، تاريخ الولاة والأمراء) يشكّل واحداً من الخلفيات الجامعة لمحتوى هذه النصوص[2].

---

(١) يحضر التاريخ في نصوص الآداب السلطانية بصورة متواترة، يحضر في صورة رواية أو حكاية أو حادثة، كما يحضر بصورة ضمنية، حيث يعمل على ترتيب الوقائع وتوجيه الأحداث. وتوجد نصوص تخصص قسماً كاملاً من مصنفاتها للحديث عن التاريخ، وتحقيب أزمنته ومتابعة أعمال ومنجزات حكامه، ومن بين هذه الكتب نشير إلى: ابن طباطبا، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية،** م. س؛ الجهشياري، **الوزراء والكتّاب،** م. س؛ الهلال الصابي، **تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء،** مراجعة وتقديم حسن الزين، بيروت، دار الفكر الحديث، ١٩٩٠.

(٢) في الآداب السلطانية تحضر مؤشرات متعددة على المواقف السياسية لأصحاب الآداب من تاريخ الدول في الإسلام. يمكن مراجعة نقد الماوردي للأمويين في **النصيحة،** م. س، ص١٣٣، كما يمكن مراجعة موقف صاحب **الفخري في الآداب السلطانية** من دولة الخلفاء الراشدين، م. س، ص٧٢.

وقد استطعنا أن نتبيّن في خطاب الآداب السلطانية **قراءة معيّنة لتاريخ الإسلام**، وتوظيفاً محدداً لمعطيات تاريخ الأمم والملوك، وذلك بالصورة التي جعلتنا نقف في النهاية على نمط تصوّرها للسلطة والحكم.

يقوم هذا التصوّر، في نظرنا، على تحقيب ثلاثي، نستطيع صياغته كما يلي:

١ ـ **لحظة التأسيس**، تأسيس السلطة الإسلامية، وهي لحظة يختلط فيها المقدس بالزماني، المتعالي بالتاريخي.

٢ ـ **لحظة الفتنة**، وهي لحظة الخلاف والاختلاف، ويمكن تشبيهها بالعودة إلى حالة اللاسلطة حالة ما قبل السلطة.

٣ ـ **لحظة الدولة السلطانية**، وهي لحظة الاستمرارية التاريخية المكلّفة بحراسة الدين؛ وهي لحظة لا علاقة لها باللحظة الأولى أو الثانية، وانطلاقاً منها تتأسس الآداب السلطانية لتشكّل مرآة لها، حيث تنطلق لعبة الصورة والأصل، الخاص والكوني، المقدس والدنيوي، إلى غير ذلك من الثنائيات ذات الطبيعة الإشكالية المحايثة للفكر الذي بلورته الآداب السلطانية.

في لحظة التأسيس تجتمع في شخصية الرسول شخصيات أخرى، من بينها شخصية المدبر والمتدبر لشؤون الجماعة، وهي لحظة مختلطة ومتداخلة من حيث عناصر تكوينها. **التأسيس هنا هو إعلان ميلاد رسالة، ومشروع أمة. التأسيس إذن ديني، أخلاقي، سياسي**، وقد كانت **لحظات استوائه وتمظهره التاريخي مختلطة بصورة لا تمكّن من الرؤية الواضحة**. وقد انعكس هذا الأمر على مستويات حضور هذه اللحظة في الآداب السلطانية، فاستوت معطياتها في الآداب **ملتبسة، متناقضة، نموذجية وطوباوية، أرضية دنيوية وسماوية متعالية**. وعكست المظاهر المذكورة، ظاهرة تتجاوز مصنّفات الآداب، لتتحوّل إلى قاعدة عامة في مصنّفات التاريخ والكلام والفقه والفلسفة، وذلك بحكم المكانة الرمزية التي كانت وما زالت تتمتع بها هذه اللحظة في التاريخ الوجداني العقائدي لجماعة المسلمين.

ويمكن أن نشير هنا إلى أن رموز ومعطيات هذه اللحظة تحضر في الآداب **بمعيار معطيات اللحظة الثالثة** (لحظة الدولة السلطانية)، **لحظة الملك في مختلف مظاهرها**، باستثناء ما يتعلق منها بالشأن الديني، حيث يظل النبع هنا واحداً، والأصل واحداً، مع الاختلافات الجزئية التي عرفتها التوظيفات المتعددة لمتن الحديث النبوي، أو الشروح المختلفة المتعلقة ببعض الآيات القرآنية. وما عدا ذلك، فإن **معيار التأسيس السياسي يصبح لاحقاً لمعيار انتصار التغلب الملكي**، فيُقاس الأول على الثاني، ويُوظّف الأول في إطار الاستثمار الرمزي لمكانة الثاني.

أما **لحظة الانقطاع**، أو **الفتنة** بالتعبير الإسلامي (٣٥ ـ ٤١هـ)، فهي لحظة مخيفة في نصوص الآداب؛ **إنها عودة إلى الفوضى**، مقابل لحظة التأسيس، ولحظة ما بعد انطفاء

الفتنة، حيث يسود النظام. أما **تشخيصها النموذجي،** فإننا نعثر عليه في الفقرة الآتية من **سراج الملوك،** حيث يقول الطرطوشي: «ومثال السلطان القاهر لرعيته، ورعية بلا سلطان، مثال بيتٍ فيه سراج منير، وحوله قيام من الخلق، يعالجون صنائعهم. فبينما هم كذلك طفيء السراج، فقبضوا أيديهم، وتعطّل جميع ما كانوا فيه، فتحرك الحيوان الشرير، وخشخش الهوام الخسيس، فدبّت العقرب من مكمنها، وفسقت الفارة من جحرها، وطرحت الحية من معدنها، وجاء اللص بحيلته، وهاج البرغوت من حقارته، فتعطلت المنافع، واستطارت فيهم المضار»[1].

وقد عملت الدولة الأموية على إبراز وتكبير هذه الصورة، لتبرير أحقّيتها بالسلطة، لتمكين الجماعة الإسلامية من مواصلة بنائها لتاريخها الهادف إلى تحقيق الرسالة النبوية.

لا تفكّر الأدبيات السلطانية في موضوع السلطة والحكم بالطريقة المعروفة في أدبيات فقه الإمامة الشيعي، بل إننا نستطيع أن نتبين في نصوصها **الملامح الأولى لمبدأ التفويض الإلهي،** في الخطب والرسائل والأقوال المروية عن الأمويين، وهو الأمر المنسجم مع التوجّهات الفكرية السياسية العامّة لهذه الآداب، بناءً على المرجعيات النظرية التي أطّرت تشكّلها الأول، في نصوص عبد الحميد بن يحيى وابن المقفع، وغيرهما من كتّاب الدواوين الذين ساهموا في بلورة الملامح الأولى لهذا التقليد السياسي في الفكر الإسلامي[2].

لحظة الفتنة في الآداب إذن، هي **لحظة عودة الحيوانية والتقاتل؛** هي **لحظة الشرّ المستطير.** والملك الأموي بانتصاره على الفتنة يؤسّس للسلطة التاريخية كما حصلت، ويؤسّس للسلطة الإسلامية كما تلاحقت بعد نهاية الأمويين، وإلى حدود واقعها المتواصل في صور الدويلات والممالك والإمارات والطوائف. وقبل ذلك في صور الخلفاء الذين تعاقبوا على الإمبراطورية الإسلامية إلى نهاية الربع الأول من القرن العشرين. وقد تحوّلت إلى قوة قهر كاسحة تحمل راية الإسلام، وتستوعب ثقافة الأمم المغلوبة، وتبني تاريخها الخاص مستعينةً بتجارب التاريخ العالمي في زمانها، ومستعينةً بقواعد السياسة كما بلورتها التجارب التي بلغت أعلى مراتب ودرجات التطوّر الفكري والسياسي، في الزمن الذي كانت تنتمي إليه، وضمن إطار النظام المعرفي الذي أطّر وجودها التاريخي[3].

ضمن هذا الأفق تتحدد الرؤية التاريخية الناظمة للآداب السلطانية، **اعتبار لحظة التأسيس لحظة دينية،** حيث يتشكّل السياسي فيها في **علاقته المباشرة والمختلطة بالديني**[4]،

---

(١) **سراج الملوك،** م. س، ص١٥٧.

(٢) راجع نصوص عبد الحميد بن يحيى في كتاب إحسان عباس، **عبد الحميد بن يحيى الكتاب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء،** م. س.

(٣) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي،** م. س، القسم الأول، ص٥٩.

(٤) هشام جعيط، **الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر،** م. س، ص٢٦.

وحيث الرسالة الدينية تقف وراء مختلف مظاهر التدبير الدنيوي. ثم **لحظة الفتنة**، وهي **لحظة شر واقتتال وفوضى**. ثم **لحظة الملك النظام، الملك السلطان والسلطة**، وهي **لحظة التاريخ الفعلي**؛ ولعلها بعد ذلك **اللحظة المعيار في الآداب السلطانية**، وهي **لحظة استبداد وطغيان**،[1] **لكنها لحظة استمرارية حافظة لرسالة الدين في الدنيا**، كما اعتقد الفقهاء السنّيون الذين عملوا على إيجاد المبررات اللازمة لدعم هذه السلطة، رغم تسلّطها.

انطلاقاً من هذا المنظور التاريخي **تؤسّس الآداب السلطانية لقاعدة السلطة كقهر وطغيان، والسلطة كاستبداد**، ولا ترى في الأمر ما يدعو إلى ما يخالف ذلك. بل إنها تجتهد في بلورة ما يدعم هذه المعطيات باعتبار مطابقتها لفعل السلطة في التاريخ. أما ما عداها فإنه يندرج في **عداد اللامفكّر فيه** في هذه النصوص. فقد اعتبر الطرطوشي في **السراج**، أن المعاش لا يستقيم إلا بالسلطان القاهر[2]، ورأى صاحب **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية أن** «الحزم يحصّن المملكة ويحمي الملك»[3]، ونقل عن الإسكندر جوابه عن سؤال دوام الملك: «الاقتداء بالجد والحزم في كل الأمور»[4]. وتتكرر في أغلب مصنّفات الآداب السلطانية منقولة هندية، تنصّ على أن «خير السلطان من أشبه النسر حوله الجيف، لا من أشبه الجيفة حولها النسور»[5].

يتم الدفاع عن مبدأ القهر السلطاني في الآداب السياسية انطلاقاً من مبدأين اثنين: **أولهما ماهوي**، يعتبر ماهية السلطة مرادفة للغلبة والقهر، **وثانيهما تاريخي** يتم استخراجه من تجارب الممارسة السياسية في التاريخ، **تجارب التاريخ وتجارب المحن**[6]، وتجارب القتل

---

(١) يحدد ناصيف نصار مفهوم الاستبداد، ويقارنه بمفهوم الطغيان، فيقول: «في التراث العربي الإسلامي، يبرز معنيان للاستبداد السياسي، الأول يجعله مقابلاً للشورى، وهي استطلاع رأي ذوي التجربة والبصيرة في شؤون الحكم، والثاني يجعله مقابلاً للمشاركة في الحكم من جهة ذوي العصبية الواحدة الغالبة». ثم يضيف قائلاً: «ويختلط مفهوم الاستبداد مع مفهوم الطغيان في كثير من الأذهان والنصوص، ولكن في الحقيقة يشتمل مفهوم الطغيان بمعناه العام على عنصرين لا نجدهما بالضرورة في الاستبداد، وهما القهر والجبر. فالاستبداد من حيث هو تصرف غير مقيد وتحكمي في شؤون الجماعة السياسية، يبرز إرادة الحاكم وهواه، ولا يعني بالضرورة أن تصرف الحاكم ضاغط بعنف على المحكومين، غير مبال بقواعد العدل والإنصاف، هذا مع العلم أن الطاغية يعني في بعض النظريات الحاكم الذي يستولي على الحكم بصورة غير شرعية، ولكنه يحكم بموجب القوانين النافذة»، **الموسوعة الفلسفية العربية**، بيروت، معهد الإنماء العربي، ص٥٤.

(٢) **سراج الملوك**، م. س، ص١٥٦.

(٣) **نفسه**، ص٥٨.

(٤) **نفسه**، ص٥٩.

(٥) ابن قتيبة، **عيون الأخبار، كتاب السلطان**، م. س، ص٣.

(٦) أبو العرب التميمي، **كتاب المحن**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨، ص١١٧.

والاغتيال، وتجارب الغطرسة والخُيلاء، حيث تقدّم كتب التاريخ تجارب الملوك الأقدمين رؤيتهم لسيرة الملوك، وطريقة حكمهم، وموقفهم من الرعية ومن الهيبة الملوكية وضرورتها.

وفي هذا السياق يروي ابن هذيل في **عين الأدب والسياسة** سيرة ملوك الروم، ويقارنها بسيرة ملوك الحبشة، من أجل استخلاص العبر الضرورية للاستفادة منها في مواجهة متطلّبات التدبير السياسي.

ويمكن أن نوجز سيرة ملوك الروم والحبشة كما استخلصها صاحب **عين الأدب والسياسة**، نقلاً عن الفضل بن سهل في العناصر الآتية: فقد أخبر رسول ملك الروم أن القلوب اجتمعت عليه رغبة ورهبة، في الوقت الذي يتميّز ملك الحبشة بالأناة عند القدرة، والحلم لحظة الغضب، والسطوة عند المغالبة. أما في موضوع حكم ملك الروم، فقد أشار المتحدث إلى أنه يردّ الظلم، ويردع الظالم. والرعية عنده تنقسم إلى قسمين، راضٍ ومغتبط. أما ملك الحبشة، فالناس بالنسبة له، إما راجٍ وإما خائف. وفي موضوع الهيبة، أشار رسول ملك الروم إلى أن ملكهم يتصوّر في القلوب، فتغض له العيون، في حين أن ملك الحبشة لا ترفع إليه العيون أجفانها[1].

أما كتب المحن[2] فتقدم شواهد حية على درجات القهر وأشكال الطغيان التي تداولتها السلطة الإسلامية عبر التاريخ. نتعرف في **كتاب المحن** لأبي العرب التميمي على **محن الصحابة والزهاد والعباد والقادة والولاة**، من عمر بن الخطاب إلى زمن المتوكل العباسي، حيث يتوقف الكاتب على مختلف مظاهر الطغيان التي كانت تمارسها السلطة ضد كل من كانت تعتبرهم يناصبونها العداء، وتسميهم **البغاة**، وضد كل من كانت تخاف منهم بحكم مواقعهم القبلية السياسية والعقائدية المعارضة للحكام والأولياء.

وقد تحدث الكاتب عن أشكال المحن، وحصرها في سبعة مظاهر أساسية: **الترويع والسجن، والتعذيب، والتغريب، والقتل، والصَّلب، والقطع**[3]. وأغلب الذين امتحنوا في علاقتهم بالسلطة تعرّضوا لأكثر من واحدة من هذه المظاهر، كالترويع والسجن أو التعذيب والقتل، أو القتل والصَّلب، أو القطع والقتل، أو الترويع والتغريب.

---

(١) **عين الأدب والسياسة**، م. س، ص١٦١ ـ ١٦٢. وتوجد الحكاية نفسها بصيغة معدلة في ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق محمد بن عبد الكريم، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧، ج٢، ص٧٢٤.

(٢) يشير محقق ومقدم **كتاب المحن** إلى وجود مصنفات متعددة في هذا الباب، من بينها: **محنة أحمد بن حنبل** لصالح بن أحمد بن حنبل (ت٢٦٥هـ)؛ **محنة الشافعي** للخلدي: أبو جعفر بن محمد (ت٣٤٨هـ)؛ كتاب **محنة الأوصياء** للعياشي: محمد بن مسعود (ت٣٢٠هـ)، ص١٧.

(٣) تدور المحن المستعرضة في **كتاب المحن** حول المظاهر التي ذكرنا، وقد استخلصناها من معاينتنا لنماذج المحن المذكورة.

ففي موضوع **القتل والتعذيب** نقرأ في النص المذكور ما يلي: «وحدثني عن مغيث عن الكوفي، قال إبراهيم بن يزيد بن شريك التميمي كوفي ثِقة، قتله الحجاج، وكان يطعمه الجمر حتى قتله»(١).

ومن الأمور الغريبة في روايات المحنة في النص، أن بعضها يكون مصحوباً بالدعوة إلى الاستكانة والصبر، ذلك أنه لا يجوز مواجهة السلطان رغم جوره وعدوانه(٢).

بل إن بعض نصوص الآداب السلطانية تذكر روايات وشواهد تتعلّق بعملية قتل السلطان لوزيره، وتنشر سجل القتل علانيةً للاعتبار، ولتظلَّ للسلطة شوكتها. فقد أشار ابن الصيرفي في كتابه **الإشارة إلى من نال الوزارة** إلى حادثة مقتل الوزير برجوان من طرف الخليفة الحاكم بأمر الله، وطلب من كاتب الإنشاء أبي منصور بن سورين أن يكتب له سجل ما حدث(٣). فكتب نصاً قُرىء بسائر الجوامع في مصر، والنصّ بعد البسملة، هو الآتي:

«من عبد الله ووليه المنصور أبي علي، الإمام الحاكم بأمر الله، أمير المؤمنين: إلى سائر من شهد الصلاة الجامعة في مساجد القاهرة المعزية ومصر والجزيرة. سلام عليكم معاشر المسلمين المصلّين، في يومنا هذا في الجوامع، وسائر الناس كافة أجمعين. فإن أمير المؤمنين يحمد إليكم الله، الذي لا إله إلا هو، ويسأله أن يصلّي على جدّه محمد خاتم النبيين، وسيّد المرسلين، وعلى أهل بيته الطاهرين. أما بعد، فالحمد لله الذي قال ـ وقوله الحق المبين ـ: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، فسبحان الله رب العرش عما يصفون، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾. يحمده أمير المؤمنين على ما أعطاه من خلافته، وجعل إليه ـ دون بريته ـ من البسط والقبض، والإبرام والنقض. معاشر المسلمين: إن برجوان كان فيما مضى عبداً ناصحاً أرضى أمير المؤمنين حيناً، فاستخدمه كما يشاء فيما يشاء، وفعل به ما شاء، كما سبق في المعلوم، وجاز عليه في المختوم. قال الله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض، ولكن ينزّل بقدر ما يشاء، إنه بعباده خبير بصير﴾؛ ولقد كان أمير المؤمنين ملّكه، فلما أساء ألبسه النقم، لقول الله تعالى: ﴿فلما آسفونا انتقمنا منهم﴾؛ وقوله ـ: ﴿إن الإنسان ليطغى، أن رآه استغنى﴾: فحظره [كذا] أمير المؤمنين عما صبا إليه، ونزعه ما كان فيه؛ وتمت مشيئة الله ـ عزّ وجل ـ ونفذ قضاؤه وتقديره فيه، وكان ذلك في الكتاب مسطوراً. فاقبلوا ـ معاشر التجار والرعية ـ على معايشكم، واشتغلوا بأشغالكم، فهو أعود لشأنكم، ولا تطغوا في أمر أنفسكم؛ فلأمير المؤمنين الرأي فيه وفيكم. فمن كانت له منكم مطالبة أو حاجة، فليمضِ إلى أمير المؤمنين بها، فإنه مباشر ذلك لكم بنفسه، وبابه مفتوح بينكم وبينه؛ ﴿والله يختصّ برحمته من يشاء، والله ذو الفضل العظيم﴾؛

(١) **كتاب المحن**، م. س، ص٢٠٢.

(٢) **نفسه**، ص٢٠٧.

(٣) **الإشارة إلى من نال الوزارة**، م. س، ص٥٧.

وأنتم رعايا أمير المؤمنين، المنفتحة لها باب عدله، وإحسانه وفضله؛ والله يؤيده فيما يريده ويعتمده من الخير لمن أطاعه من الأنام، والحماية بحمى الإسلام؛ عليه توكلت وإليه أنيب، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته(. . .). وكتبت سجلات على نسخة واحدة، وأنفذت إلى سائر النواحي والأعمال»[1].

يمكن أن نتبيّن في طريقة تحرير السجل الآنف الذكر، الرسالة الموجهة إلى المصلّين في المساجد، نقصد بذلك رسالة السلطة السائدة التي تؤطر فعلها في سياق من التصوّر الديني، بما يجعل كل فعل تأتيه مطابقاً لمدلول الآيات المستشهد بها في النص. إنها تؤكد على **الاستعباد بقصد الترهيب،** وذلك في الإشارة إلى **الاستخدام والاستعباد** «**فاستخدمه كما يشاء فيما يشاء، وفعل به ما يشاء**». ثم النداء الأخير، وهو **نداء في التهديد،** وفي **الدعوة إلى الطاعة،** وهو ما يوضح بجلاء **منطق السلطة الجائرة والطاغية**. يتجلى ذلك في اعتبار الوزير مجرد مستخدم يؤدي وظيفة مرسومة ومحدّدة، متى حاد عنها أو زاغ، فمصيره معلوم، حيث يفعل به سيده ومولاه وليّ نعمته ما يشاء. إنه وهو القادر على تركه حياً يميته متى شاء، وهكذا كان مصير برجوان مصيراً رمزياً، يعكس بجلاء علاقة السلطة بخاصتها، وفي تاريخ السلطة القهرية الإسلامية نماذج متعددة من أمثاله.

تمارس السلطة أحياناً طغيانها بأساليب شرسة، تعكس جبروت الحكام وطغيانهم، من قبيل **الصلب بعد القتل**[2]، أو **القتل بالسم**[3]، أو **الضرب بمناسبة البيعة،** كما حصل في زمن عبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦ هـ) [4] على سبيل المثال.

وفي صفحات تجسّد مظاهر متعددة من محن الأكابر، يتحدث التميمي عن **الحبس والجوع والعطش والموت** [5]، بل يتحدث عن غرائب عجيبة تتعلّق برغبة الحكام والولاة في قتل من يعتقدون بعدوانهم، على إثر حلم شاهدوه في منامهم. فقد روى صاحب **كتاب المحن** عمن قال مخاطباً معارضاً له: «رأيت في منامي كأنك تطأ بساطي، وأنت معرض عني، فقصصت رؤياي عن من عبرها، فقال يظهر لك طاعة، ويضمر معصية، فقال له: يا أمير المؤمنين (. . .) أفبالأحلام الكاذبة تضرب أعناق المؤمنين، قال: فاستحيا المهدي وتطامن، ثم قال: أخرج عني»[6].

وإذا كانت المحن المذكورة تشير إلى **مظاهر غطرسة السلطة،** وتهديدها لكل من

---

(١) ابن الصيرفي، **الإشارة إلى من نال الوزارة**، م. س، ص١١١ ـ ١١٢.
(٢) **كتاب المحن**، م. س، ص٢٥٥.
(٣) **نفسه**، ص٢٦٠.
(٤) **نفسه**، ص٤٥٤.
(٥) **نفسه**، ص٤٦٠.
(٦) **نفسه**، ص٢٤٢.

يناوئها في مكانتها أو يعمل على الإطاحة بها، فإن تاريخ السلطة في الإسلام مليء بمظاهر أخرى تندرج ضمن امتدادات **العمل السياسي الماكر والمخادع**. نقصد بذلك **المؤامرات والاغتيالات** ومختلف **أشكال** العمل السياسي الرامية إلى ترسيخ مواقع السلطة السائدة، من دون مراعاة المبادىء أو القيم كيفما كانت بما في ذلك **مبادىء وقيم الإسلام التي نهت عن قتل النفس والمثلة**، كما نهت عن **الظلم والجور** في سياق بنائها لسلّم من القيم الإنسانية الطوباوية والمثالية.

إن تاريخ الإسلام يشهد على وقوع **مختلف أشكال الاغتيال السياسي والعقائدي**، منذ مقتل الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب (١٣ ـ ٢٣هـ)، إلى مقتل عثمان (٢٣ ـ ٣٥هـ)، ومقتل عليّ (٣٥ ـ ٤٠هـ)، ومقتل كثير من الصحابة، إلى مقتل الملوك والخلفاء والوزراء، مما هو معروف ومذكور وموثوق من حصوله وحدوثه في كتب التاريخ، ومما هو وارد في تجارب التاريخ السياسية ليس في الفضاء السياسي الإسلامي وحده، بل في تاريخ الممارسة السياسية في كل مكان وزمان . . . وإذا كان بإمكاننا أن نتحدث في تاريخ الإسلام عن **الوفيات المشبوهة**، من قبيل مقتل معاوية بن يزيد بن معاوية (٦٣هـ)، وكان قد تولى الحكم بعد والده، وتنازل عنه بعد ثلاثة أشهر، ثم مات في ظروف غامضة[١]، ثم وفاة مروان بن الحكم(٦٤ ـ ٦٥ هـ)، وقد تولى بعد وفاة معاوية بن يزيد(٦٣هـ)، وقضى في الحكم تسعة أشهر ثم مات[٢]، ثم وفاة عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز، وقد توفي أثناء خلافة والده[٣]، وغيرهم، فإن الاغتيالات المكشوفة والمعلنة التي حصلت في العصر العباسي، تُظهر وتُبرز بما لا يدع أي مجال للشك جوانب متعددة من العنف السلطوي والطغيان السلطوي، بما لا يقيم أي اعتبار لا للقيم ولا للإنسان بقدر ما يروم ترسيخ الكيان السياسي[٤] للدولة السلطانية، معلناً حمايتها لرسالة الإسلام ودفاعها عن حوزة المسلمين!

استعمل العباسيون في مناهضة معارضيهم من الخوارج والشيعة على تنوّع فرقهم مختلف أشكال التنكيل. وقد بلغت هذه الأشكال حدودها القصوى في ما أعلنه المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ) بعد قتله لوزيره الفضل بن سهل، وكان قد دفعه إلى التورط في قتل بعض المناهضين لحكمه من الشيعة، ثم قتله لأولئك الذين قتلوا الوزير، في عملية تتوخى **بفعل القتل المتواصل والمزدوج** حماية عرشه، على رأس السلطة العباسية[٥].

(١) هادي العلوي، **الاغتيال السياسي في الإسلام**، نيقوسيا، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٨٧، ص٨٩.
(٢) **نفسه**، ص٨٥.
(٣) **نفسه**، ص٩٠.
(٤) **نفسه**، ص١٠٢.
(٥) **نفسه**، ص١٠٦.

وقد أشار أحمد أمين عند حديثه عن الحكّام العباسيين إلى التنكيل الذي مارسوه على أغلبية الذين كانوا يساعدونهم في الحكم، حيث قال: «قلَّ أن نرى وزيراً في العصر العباسي مات حتف أنفه. فأول وزير لأول خليفة عباسي قد أوعز الخليفة السفاح إلى أبي مسلم الخرساني بقتله ففعل. واستوزر أبو جعفر المنصور أبا أيوب سليمان المورياني، ثم قتله، وقتل أقاربه، واستصفى أموالهم. فنكبة الرشيد للبرامكة الذين كان منهم الوزراء، معروفة مشهودة»[1].

في كل المواقف التي أشرنا إليها والمتعلقة بالمحن والقتل والاغتيال والحبس، تحضر قيم الدولة السلطانية التي لا تتورع عن تنفيذ كل ما يُمكِّن السلطان من المزيد من الرفعة السياسية **والتفرد بالملك،** أي يظل على رأس الدولة حاكماً مالكاً، آمراً لا يطال كلمته الباطل. **فالسلطان حجة مدعومة بالقوة،** القوة التي يكون بإمكانها أن تستأصل كل من يعترض طريقها، **معتمدة على المبررات الدينية والسياسية التي تحوّل فعلها في القتل إلى فعل مطابق لإرادة التاريخ،** التاريخ الذي تعمل على إنشائه، مدمرة كل من يقف في طريقها. فإنْ يقتل الملك أعداءه المناهضين لملكه ممن يسميهم بالبُغاة، ويبحث عن قتل من ساعدوه في عملية قتل أعدائه اعتماداً على تلفيق التهم ليبعد ذاته عن الشبهة، ثم يعمل على إصدار الفتاوى والمبررات التي تقنع الآخرين بصواب فعله، وغالباً ما تكون **المبررات دينية وأخلاقية، والفتاوى قاطعة ومنتصرة لأفعاله،** فإن هذا يعني بالدرجة الأولى أن **مؤسسة السلطة تضع نفسها فعلاً فوق كل القيم والمبادىء.** وفي هذا جوانب مما أبرزناه في الفصلين السابقين حيث **يتحول الملك الطاغية شيئاً فشيئاً إلى إله أرضي، واحد قهار، وفعّال لما يريد.** وهنا لا يمكن أن نستغرب من وجود بعض أبيات الشعر الناسخة على مستوى القول الموزون لما يستدل به على جبروت الملوك والسلاطين[2]، كما لا يمكن أن نستغرب من أن يُذْكَر الحجاج، في القسم الثاني من **التبر المسبوك في نصيحة الملوك** للغزالي، باعتباره الحاكم

---

(١) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج٢، م. س، ص٤٢ ـ ٤٣.

(٢) يتضمن ديوان الشعر العربي مجموعة من القصائد والأبيات الشعرية في تمجيد وتبجيل الملوك، نقتطف منها العينة الآتية على سبيل التمثيل والاستئناس. قال جرير لعبد الملك:

الله طوقك الخلافة والهدى ... والله ليس لما قضى تبديل

كما قال:

أنت الأمين أمين الله لا سَرِف ... فيما وليت ولا هيابة ورع

وقد قال في الوليد بن عبد الملك:

يكفي الخليفة أن الله سربله ... سربال ملك به تزجى الخواتيم

يا آل مروان إن الله فضَّلكم ... فضلاً قديماً وفي المسعاة تقديم =

الظالم الذي حقّق استقرار السلطة الإسلامية، في الداخل والخارج[1].

تكشف المعطيات المساقة أعلاه مستويات من مظاهر الطغيان والجور السلطاني، وهي تكشفها مدعمة بصورة معينة عن السلطان وأدواره في المحافظة على **ناموس الجماعة**، القاضي بأن يكون الملوك مستعبدين للرعية. **فالمُلك يعني الامتلاك**[2]، **والامتلاك يعني التمكّن، والمتمكنُ الملكُ كالبحر والنار والعاصفة**.. إلى غير ذلك من الأوصاف والنعوت التي تلحقها كتب الآداب به وبصورته في الفضاء السياسي الإسلامي، «**حيث لا يمكن تصور دولة بلا قهر، وبلا استئثار جماعة معينة بالخيرات المتوفرة**»[3].

يترتب عن السلطة القهرية المستبدة في نظام الآداب **دعوة إلى الطاعة والخضوع، والامتثال والصبر**، حيث تبلور الآداب السلطانية **دليلاً سياسياً جامعاً في مجال الدعوة إلى لزوم الطاعة، بل والتغني بها وتمجيدها**، إلى درجة تتحول فيها السياسة السلطانية إلى **سياسة للطاعة المطلقة، طاعة السلطان المطلق**.

٣ ـ في تمجيد الطاعة:

شكّلت الطاعة المقابل الموضوعي للسلطة الطاغية والمستبدة عبر التاريخ، وتم اعتبارها فضيلة كبرى في كل الخطابات السياسية ذات الطابع التسلطي. **إنها القيمة الأخلاقية الضرورية لكل نظام تراتبي في المجتمع وفي السياسة**. وبما أن السلطة تفرد وامتياز، يمنح الحاكم القدرة على **الأمر والنهي**، فإن استمرار المراتبية واستمرار المَلِك واهباً للرتب، يقتضي استمرار الامتثال والرضى بالأوضاع كما هي عليه، مخافة أن تعود الجماعة إلى حالة

= أما ابن هانىء الأندلسي فقد خاطب الخليفة الفاطمي المعز لدين الله قائلاً:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار ... فاحكم فأنت الواحد القهار

وكأنما أنت النبي محمد ... وكأنما أنصارك الأنصار!

نقلاً عن د. إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**، الكويت، «عالم المعرفة»، رقم ١٨٣، ١٩٩٤، ص٢٠١ ـ ٢٠٤.

(١) مجلة **الاجتهاد**، ع١٣ (١٩٩١)، ص٩٧.

(٢) يقول الماوردي: «فضّل الله، جل ذكره، **الملوك** على طبقات البشر، تفضيل البشر على سائر أنواع الخلق وأجناسه، لجهات كثيرة، ودلائل موجودة، وشواهد في العقل والسمع جميعاً، حاضرة معلومة، منها: أن الله، جل وعز، أكرمهم بالصفة التي وصف بها نفسه، فسمّاهم ملوكاً، وسمّى نفسه ملكاً. فقال: ﴿مٰلك يوم الدين﴾ [سورة الفاتحة]، وقال: ﴿فتعالى الله الملك الحق﴾ [سورة **المؤمنون**] (. . .) وقال: ﴿إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً﴾ [سورة **المائدة**] (. . .) وقال: ﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات، ليتخذ بعضهم بعضاً سخريّاً﴾ [سورة **الزخرف**]، فليس أحد في حكم هذا اللفظ، أولى بالفضل ولا أجزل قسماً ولا أرفع درجة من الملوك، إذ كل البشر مسخرين لهم وممتهنين لخدمتهم ومتصرفين في أمرهم ونهيهم»، **نصيحة الملوك**، م. س، ص٧٢ ـ ٧٤.

(٣) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، م. س، ص١١٥.

الفوضى السابقة على كل سلطة، أو الحاصلة بفعل اختلالها أو فسادها، أو التغلّب عليها ومحاولة استبدالها بشوكة أخرى. . وهي كلها حالات تعني وجود شلل ما في فعل الطاعة، الذي يفترض دوامه دوام السلطة وأفعالها.

وقد بيَّن أحد الدارسين أن **مبدأ الطاعة** أصبح في سياق الجدالات الأيديولوجية والكلامية والسياسية جزءاً من العقيدة السياسة لأهل السنّة والجماعة، بل **أصبح مناط إجماعهم**[1].

يعكس مفهوم الطاعة المبدأ السياسي الملازم للسلطة في تاريخ الإسلام، وتشهد نصوص الآداب على أهميته البالغة في الفلسفة السياسية السلطانية.

ففي مقدمة كتاب **التاج في أخلاق الملوك**، يؤكد الجاحظ على أهميّة الطاعة، حيث تشكّل منطلقه وغايته من وضع مصنفه، وذلك بناءً على **الوضع الاستثنائي للملوك المتمثل في كون الله مكّنهم من أمور العباد، وأوجب على الجميع الطاعة والخضوع والخشوع**، انطلاقاً من الآية القرآنية: ﴿وهو الذي جعلكم خلائف في الأرض، ورفع بعضكم فوق بعض درجات﴾. بل أكثر من ذلك فإنه يذكر أن سعادة العامة تكون في تبجيل الملوك وطاعتهم، وذلك استناداً إلى قولٍ لأردشير بن بابك، جاء فيه: «**سعادة الرعية في طاعة الملوك، وسعادة الملوك في طاعة المالك**»[2].

بهذا التقديم يؤسّس الجاحظ في النصّ المنسوب إليه أخلاق الملك وسياسة السلطان قاعدة أولية تتمثّل في **الإعلاء من شأن الطاعة ولزومها**. بل إنه لا يجد أي حرج في القول أيضاً: «لأن الملوك ـ وإن عصى أكثرها ـ فمن حقها أن تدعى إلى الله بأسهل القول وألين اللفظ وأحسن المخاطبة. فإذا كان هذا حكم الله في العاصي من الملوك، والذين ادعوا الربوبية، وجحدوا الآيات، وعاندوا الرسل، فما ظنك بمن أطاع الله منهم، وحفظ شرائعه وفرائضه، وقلّد مقام أنبيائه، وجعله الحجّة بعد حجّته، وفرض طاعته حتى قرنها بطاعته وطاعة رسوله ﷺ»[3].

أما ابن المقفع فقد أشار في مقدمة **كليلة ودمنة** إلى أن الغاية من ندب الملك لبيدبا ليضع له كتاباً في السياسة بقصد العبرة والاعتبار «يكون ظاهره سياسة العامة وتأديبها على طاعة الملك، وباطنه أخلاق الملوك وسياستها للرعية»[4]. ويمكن أن نلاحظ هنا أيضاً أن التصوّر المقفعي لنص الكتاب المطلوب يروم البحث في سياسة الرعية من جهة تأديبها على

(١) رضوان السيد، «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام»، **مجلة الاجتهاد**، ع١٣ (١٩٩١)، ص٩٦.

(٢) **التاج في أخلاق الملوك**، م. س، ص٣٧.

(٣) **نفسه**، ص٣٩.

(٤) **كليلة ودمنة**، م. س، ص٢١.

الطاعة. وقد لا نجانب الصواب ولا نبالغ إذا ما اعتبرنا أن **باب الطاعة** يشكّل واحداً من المداخل الممكنة لقراءة خطاب الآداب السلطانية. ففي كل الأقسام والفصول والتفريعات والمباحث المتضمنة في هذه المصنفات، **تحضر الطاعة كغاية أولى وأخيرة لاستمرار الملك واستمرار هيبته وعظمته**.

وتعمل المأثورات المتنوعة التي تستوعبها نصوص الآداب على تقديم رسالة الطاعة بأكثر من صورة، ومن خلال أكثر من وسيلة ومنفذ. فالطاعة ليست مجرد قرار ملزم للرعية، بل إنه يفترض حصولها على أربعة أوجه، «على **الرغبة، والرهبة، والمحبة، والديانة**» كما ورد في **كتاب السلطان**[1] لابن قتيبة. ومعناه أن الطاعة هدف ينبغي، في كل الأحوال، بلوغه سواء تعلق الأمر **بالترغيب** أو **بالتودد والحب** أو **بالترهيب** أو عن **طريق الوازع الديني**.

أما الماوردي فقد ألحّ في الباب السادس من **النصيحة**، المخصّص لـ «سياسة الخاصة»، على ما أسماه **ترويض الخاصة على الطاعة**، مستنداً في ذلك إلى مماثلة عجيبة ربط فيها بين **علاقة الملائكة بالله، وعلاقة خاصة الملك بالملك**. فإذا كان الملائكة، وهم حسب تعبير الماوردي «**أقرب الخلق إليه منزلة**»، ويقصد الله، «لا يعصون ما أمرهم، بل يسبحون له الليل والنهار، وهم لا يسأمون ولا يفترون»[2]، فإنه يجب على الملك أن **يروض الخاصة على طاعته اقتداء بالله**. ويضيف بعد ذلك، استناداً إلى **عهد أردشير**، مؤكداً وملحاً على ضرورة صلاح بطانة الملك، وصلاح بطانة البطانة، حتى تجتمع في ذلك ـ حسب تعبيره ـ «جميع أهل المملكة. فإذا أقام الملك بطانته على حال الصواب (والصواب هنا هو **الطاعة والخضوع**)، أقام كل امرىء منهم بطانته على مثل ذلك، حتى يجتمع على ذلك عامة الرعية»[3].

ينتقل الماوردي عن طريق قول أردشير من طاعة الخاصة إلى طاعة العامة، من طاعة الأعوان والمقربين من الأبناء والخدم والوزراء... إلى طاعة الرعية والعباد (العامة)، ليظل الملك درجة تعلو على باقي درجات مراتب المجتمع. وقد كتب في مقدمة **التسهيل** ما يوضّح أهمية مفهوم الطاعة في مجال السياسة الملكية، فقال في فاتحة الكتاب: «فوجب التفويض إلى إمرة سلطان مسترعى، ينقاد الناس لطاعته، ويتدبرون بسياسته، ليكون بالطاعة قاهراً، وبالسياسة مدبراً»[4].

لا يشكل **الاعتراف بالقهر**، وتعيينه، والإعلان عنه، أي إشكال نظري في متون الآداب

(١) **كتاب السلطان**، م. س، ص٧.

(٢) **نصيحة الملوك**، م. س، ص٢٨٩.

(٣) نفسه، ص٢٩٦.

(٤) **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، م. س، ص٩٧.

السلطانية، مثله في ذلك مثل **الإقرار بلزوم الطاعة والانقياد**. إننا نلاحظ أكثر من ذلك أن نصوص الآداب **تمجّد الطاعة مثل تمجيدها لسطوة الملك، وتمجيدها للتغلب والقهر**. فالآداب السلطانية مرايا تعكس أوجه التاريخ السياسي الفعلي، تاريخ الملوك والأمراء الذين تعاقبوا على حكم الجماعة الإسلامية (تاريخ الدولة السلطانية التي توالت على حكم البلدان الإسلامية في مختلف المناطق التي أسلمت بالفتوح والغزوات)، وهي نصوص تبحث للسياسة الفعلية المتحققة في التاريخ عن سند وحجة، تحولها إلى أمر واقع، مُبرَّر ومقبول، ومستند إلى **حكمة التاريخ وعبرة الزمان**، كما بلورتها الدولة القهرية أينما وجدت في التاريخ، في الهند والصين والعراق ومصر وفارس والجزيرة، في الشام وفي القاهرة وبغداد والأندلس ومراكش. . .

لا تتوقف نصوص الآداب عن تمجيد الطاعة والتغني بمزاياها في **المحافظة على المراتب المجتمعية، والقواعد السياسية السلطانية**، بل إن هذه النصوص تستعيد بمعظمها الأقوال ذاتها وبصورة مكرورة ومعادة، لتكريس موقف الطاعة والامتثال للسلطان. وهناك نصّ يحتفل به الخطاب السلطاني يُنسب إلى بعض الصحابة، كما يُنسب إلى بعض الحكماء، ويرد غفلاً في سياقات نصوص أخرى، وهو في مختلف مرجعيات السند التي ترويه وتحدد مصدره يتخذ عدة صيغ، حيث يلحقه التغيّر في بدايته أو في نهايته، كما يلحقه في الزمن الذي يشير إلى لحظة تشكّله، وذلك من دون أن يلحق **ثوابته المركزية**، نقصد بذلك السلطان والطاعة والرعية.

نحن نتحدث هنا عن ذلك المأثور الوارد في **تاريخ اليعقوبي**، في الفصل الذي خصّصه لمعاوية حيث يذكر: «سلطان عادل خير من سلطان ظالم، وسلطان غشوم خير من فتنة تدوم»[1]. فالغاية المباشرة من هذا النص تتمثّل في **الدفاع عن ضرورة الطاعة ولزومها**، مخافة الفتنة والتقاتل. صحيح أن الفقرة الأولى، وهي فقرة سيتم تغييبها في عمليات التناص اللاحقة للنص في متون الآداب السلطانية، وهي تشير إلى أفضلية السلطان العادل على السلطان الجائر، إلاّ أنها تقف عند أهون الشرور وأخفّ الأضرار: **السلطان الظالم أفضل بكثير من اشتعال نار الفتنة، حيث الخسران المبين**.

من المؤكد أن الأمويين استفادوا من تحويل هذا القول إلى جزء من الثقافة السياسية الملوكية، المعزّزة لاستمرار ملكهم، وتحويله إلى نمط في الحكم يرفع ويلغي التقليد الذي سنّة الخلفاء الأربعة في بدايات تأسيس الدولة الإسلامية، كما بلورته الذاكرة الإسلامية (التقليد الأمثل). بل إن النصّ أدى الوظيفة نفسها في زمن العباسيين وفي مختلف الأدبيات السياسية الإسلامية.

---

(١) أولريك هارمان، «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم»، مجلة **الاجتهاد**، ع١٣ (١٩٩١)، ص٩٥.

أما الصيغ الأخرى التي وردت بها الجملة الآنفة الذكر، فهي «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم»، «سلطان جائر مدة، خير من فتنة شائعة»، وقد ذكره الغزالي في **الإحياء** بالصيغة الآتية: «إمام غشوم خير من فتنة تدوم»، وأورده في **التبر المسبوك** في صيغة كما يلي: «إن جور مائة عام، أقل ضرراً من سنة واحدة من الفتنة»[١]. أما في الأزمنة المتأخرة فقد ورد بصيغة: «جور سلطان أربعين سنة خير من رعية مهملة ساعة واحدة»[٢].

في مختلف الصيغ التي مهما تنوعت لويناتها اللفظية، تظلّ ثوابتها قارّة تحضر رسالة واضحة ذات هدف معلن: لا يحق لأحد الخروج على السلطة مهما بغت. **فطينة السلطة واحدة، وهي الاستئثار والتملك والأبهة**. وإذا استطاعت السلطة أن تضيف إلى جبروتها، زينتها، عدلاً سياسياً يقي الناس من فجورها وعتوها، فذلك أمر مرغوب فيه. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما على الرعية إلاّ **الامتثال والصبر والطاعة**. ولهذا السبب يُسْنَد القول السابق في بعض المصادر بحديث منسوب إلى الرسول يتحدث فيه عن الملوك فيقول: «إذا عدلوا فيكم فلهم الأجر وعليكم الشكر، وإذا جاروا فعليهم الوزر وعليكم الصبر»[٣].

نستطيع القول بناءً على كل ما سبق إن نصوص الآداب السلطانية تجتهد داخل سقفها النظري المرجعي المحدّد والمعروف، وفي سياق **رؤيتها المنمّطة للتاريخ العام والتاريخ الإسلامي** على وجه الخصوص، **تجتهد في صياغة أبواب فروض الطاعة**، تستعيد فيها بأساليب مختلفة **حجج النص الديني، وروايات الزمن النبوي**، ثم **أحاديث الرسول**، ثم **مأثورات الحكمة، وبعض الحكايات في التغني بالطاعة**. وقد جمع القلعي في **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة** انطلاقاً من الترتيب الموضوعاتي الذي ذكرنا آنفاً، جملة من النصوص والمأثورات، الأقوال والحكايات، في الباب المعنون: «في ذكر ما يجب على الرعية للولاة من الطاعة، وما يكره لهم من المعصية، والخروج عليهم ومفارقة الجماعة»، من بينها ثلاثة أحاديث وردت في نصه بالتتابع الآتي: «من نزع يده من الطاعة، لم يكن له حجة يوم القيامة»؛ «من فارق الجماعة واستذلّ الإمارة، لقي الله عز وجل، ولا وجه له عنده»؛ «من أهان السلطان، أهانه الله، ومن أكرم السلطان أكرمه الله»[٤]. ويختتم هذا الباب بقول بعضهم: «من تعرّض لمساوىء سلطانه، تعرّض لقطع لسانه»[٥].

وهكذا تُخَصِّص مختلف نصوص الآداب السلطانية فصولاً في **مدح الطاعة وتمجيدها**، باعتبارها عزّ الملك. فقد كان أنوشروان يقول: «إذا رفعت الأصوات فوق صوت الملك فقد

---

(١) أولريك هارمان، م.س، ص٩٦.

(٢) **نفسه**، ص٩٧.

(٣) **نفسه**، ص٩٦.

(٤) **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة**، م. س، ص١١٢ ـ ١١٣.

(٥) **نفسه**، ص١١٨.

خلع، وإذا قال في شيء لا فقيل له نعم، أو قال نعم فقيل له لا، فقد قُتل»[1].

لا ينبغي إذن أن يُقال للملك لا إلاّ عندما يقول هو نفسه لا، وإلا فإن طلبه دائماً مستجاب بنعم. ذلك أن حصول عكس هذا يعني انتهاء السلطة، وهو ما ينتج عنه بالضرورة **مطابقة السلطة بالطاعة، مثل مطابقتها ومرادفتها بالقهر**، فتصبح المفاهيم المذكورة متلازمة، السلطة تذكّر بالقهر، والقهر يستدعي الطاعة؛ ويعني استمرار الملك والسلطان.

تعادل الطاعة في نصوص الآداب السلطانية جملة من الفضائل، **فهي معقل السلامة**، وهي **أرفع منازل السعادة**، وهي **الطريقة المثلى والعروة الوثقى**، وهي **العاصمة من كل فتنة**. إنها **الأداة المناسبة لاستمرار السلطة حارسة للدين في الدنيا، ومدبرة لشؤون العامة** بما يضمن الاستقرار والأمن.

يُمكن أن نتبيّن في دفاع نصوص الآداب السلطانية عن مبدأ الطاعة، **تمجيداً لقوة الملوك، وتشجيعاً لمبدأ الغلبة والتغلب**. ولهذا السبب تمجّد الآداب الملوك بغضّ النظر عن زمانهم ومكانهم، وبغضّ النظر عن جورهم أو عدلهم وإنصافهم.

للطاعة إذن وظيفة محددة في الدولة السلطانية؛ إنها أداة تمكن المَلِك من المُلك، وتمنح الرعية السلطة الضامنة للاستقرار. وعندما يرد الحديث في بعض الفصول عن حقوق الرعية، أثناء الحديث عن سياسة العامة، فإن الأمر لا يتعلق بشروط ترتب علاقة الحاكمين بالمحكومين، بقدر ما تشير إلى عملية تدبير بؤرتها المركزية: **الأمر السلطاني والإرادة الملكية**. فالأمر السلطاني أدرى بمقتضيات الجماعة ومصالحها. وضمن هذا الإطار المسلّم بلزوم الطاعة والخضوع وبصورة مطلقة، تتأسّس الخطط السلطانية، أي تتأسّس سياسة التدبير التي سنخصّص لها الفصل الأخير من هذا الباب.

---

(١) الثعالبي **أدب الملوك**، م. س، ص٤٥.

الفصل الخامس

التدبير والسياسة السلطانية

«وإنما الملك على الحقيقة لمن يستبعد الرعية،
ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور،
ولا تكون فوق يده قوة قاهرة».

ابن خلدون

«يجب أن تكون نسبة الملك إلى رعيته نسبة أبوية،
ونسبة رعيته إليه نسبة بنوية، ونسبة الرعية بعضهم
إلى بعض نسبة أخوية، حتى تكون السياسات محفوظة
على شرائطها الصحيحة، وذلك أن مراعاة الملك
لرعيته هي مراعاة الأب لأولاده».

ابن مسكويه

حاولنا في الفصول السابقة من الباب الثاني، المخصّص لموضوع تشريح مبادىء وأصول ومظاهر الاستبداد السياسي، كما تبلورت في خطاب الآداب السلطانية، أن نعيد ترتيب بعض معطيات هذه النصوص بما يخدم هدفنا المركزي المتمثّل في **كشف نظام هذه الآداب**.

إن النظام الذي كنا نروم تعيين عناصره، لم يكن معطى جاهزاً في النصوص المعتمدة في هذه القراءة، بل إن النظام المقصود هو، في نهاية التحليل، **جهدٌ في المقاربة والفهم** يتوخى تعيين فضاء هذه النصوص، وذلك بصياغة مضمراتها العامة (**المقدمات الكبرى الناظمة للخطاب**)[١] وملامحها الأساسية[٢] (**تشريح تجليات السلطة**)، لنتمكن في النهاية من الإحاطة بنظام هذه الآداب، ونفكّر بعد ذلك في محدوديتها التاريخية والنظرية في الباب الثالث من كتابنا هذا[٣].

لم تكن غايتنا **تحليلية خالصة**، أي أننا لم نرسم لبحثنا هدف إعادة تقديم المعطيات

(١) راجع الفصل الأول من الباب الثاني من هذا الكتاب.
(٢) راجع الفصول الثاني والثالث والرابع من الباب الثاني.
(٣) راجع فصول الباب الثالث.

كما تبلورت في النصوص بطريقة تكتفي بالعرض والاستعراض، بل إن قصدنا اتجه إلى التفكير في ما يُسعف بلملمة الجزئي في إطار إعادة تنظيمه ضمن **أفق في البحث، يرسم الحدود، ويبني النظام**، ليفكّر بعد ذلك في **المحدودية التاريخية**. لهذا السبب، اقتصر بحثنا، في الباب الثاني، على القضايا الكبرى التي اعتقدنا بمركزيتها في متون الآداب، نقصد بذلك **مبادىء السياسة السلطانية، مؤسسة السلطة وصورة الملك**، ثم **المماثلة بين الإله والملك**، وموضوع **السلطة القهرية الاستبدادية**. وسنخصص فصلنا الأخير هذا لبحث موضوع **الخطط السلطانية**، موضوع **التدبير السياسي العملي**، كما رتّبت مجالاته وتقنياته الآداب السلطانية.

هاجسان منهجيان صاحبا عملية حفرنا في أصول الاستبداد السياسي في الآداب السلطانية، **أولهما: يتعلق بنظرتنا إلى محتوى هذه الآداب ضمن تاريخ الفكر السياسي**[1]، وذلك خارج أقانيم الخاص والعام، المحلّي والكوني، حيث كنا نفكّر في مفاهيم الآداب في الأفق الأرحب الذي يستوعبها، نقصد بذلك أفق تاريخ الفكر السياسي العام. ولهذا السبب كنا نحاول بين الحين والآخر الإشارة إلى خلفيات ومرجعيات بعض القضايا والمفاهيم والإشكالات، خارج السياق التاريخي الخاص بالفكر الإسلامي. ففي تاريخ الفكر السياسي، كما بلورته الثقافات الإنسانية الأخرى، كثير من عناصر التماثل بل والتطابق بين نموذج السلطة المتبلور في الآداب السياسية الإسلامية، ونماذج الحضارات الأخرى السابقة على الإسلام، أو المعاصرة له، أو اللاحقة عليه.

وثانيهما: تسليمنا بالطابع الأيديولوجي الواضح لهذه الآداب. فقد نشأ خطاب الآداب السلطانية في قلب عملية السلطة، أي نشأ في إطار المهمة الديوانية (عبد الحميد بن يحيى، ابن المقفع. . .) بل أنجزه أحياناً الملوك والأمراء والفقهاء والقضاة والمؤرخون ومن يمكن أن نطلق عليهم **تراجمة الملوك والسلاطين**. . أنجزوا هذه النصوص وهم **يحررون عهودهم ووصاياهم ونصائحهم السياسية**. ثم استوى في سياق التطوّر الثقافي التاريخي الإسلامي جزءاً من المؤسسة السلطانية (مهمة الكاتب، وصاحب القلم، والكتابة والحِكَم) بهدف رسم معالم السلطة الملكية، وضبط آليات عملها، وكذلك بهدف ترسيخ تصوّر محدّد لنظام السلطة يحرص عليه القائمون عليها، ويرغبون في تحويله إلى **ناموس حافظ لهيبة الحكم، واستمرارية السلطة**.

نتنقل الآن إلى الفصل الأخير في هذا الباب، وهو يتعلّق بموضوع **التدبير السياسي في**

(١) نحن لا نعتبر أن نظام الفكر السياسي في الإسلام يختلف بصورة كلية ومطلقة عن نظام الفكر السياسي المتبلور في الثقافات الإنسانية الأخرى. ولهذا السبب نستدعي أثناء التحليل والنقد، بل أثناء المقاربة، معطيات مقارنة، تسهل عملية إدراك جوانب من أبعاد الخطاب السياسي في الإسلام.

الآداب السلطانية. ولا بد من التوضيح، في البداية، بأن موضوع التدبير يرد في صيغتين محددتين داخل متون الآداب: فهو يشكّل المعطى الأبرز في هذه الكتابة. ألم تُعَدّ هذه النصوص في الأصل وسيلةً وأداةً لتعليم الممارسة السياسية والتدريب عليها؟ ألم تنشأ نصوص الآداب لرسم معالم السياسة السلطانية في أبعادها وزواياها المختلفة (**سياسة الملك، سياسة الخاصة، سياسة العامة**)؟

بهذا المعنى، لا يمكن إدراج نمط الكتابة السياسية السلطانية في **باب الكتابات التنظيرية، أو الفلسفة السياسية**، وذلك من دون أن يعني هذا غياب فلسفة ضمنية، ورؤية نظرية عامة وجامعة لتقنياتها في التدبير والممارسة السياسية. بل أكثر من ذلك، نجد أن نصوص الآداب تخصص، إضافةً إلى منحاها العملي والتقني، أبواباً وفصولاً لمسائل التدبير في بُعدها العيني المباشر والمحدد(**سياسة الرعية، التدبير المالي، التدبير العسكري، قضايا التعمير، وشؤون السلم والحرب**.. الخ.)[1].

يمكن أن نؤكد هنا أن **التدبير يُعدّ القاعدة المركزية في المعرفة السياسية السلطانية**. فالعلم في نظر أصحاب هذه الآداب، وكما حدده ابن المقفع، لا يكتمل إلاّ بالعمل، وإلاّ فإنه يصبح أشبه بشجرة بدون ظل ولا ثمار[2]. ومن هنا، فإن **التدبير** صفة ملازمة للنص السلطاني. فهو علّة منشئه، وهو القاعدة الموجِّهة لترتيب أبوابه وفصوله. ثم هو بعد ذلك أبواب وفصول تخوض في أدق تفاصيل التدبير بهدف تلقين أساليب التمرّس بالممارسة السياسية[3].

ترسم الآداب السلطانية معالم سياسة بعينها، **سياسة الدولة السلطانية**، بمختلف ما بلورته في الواقع السياسي للدولة عبر تاريخ الإسلام من تصورات ومواقف وأساليب في العمل السياسي؛ إنها تنشأ لتحدد رؤية معيّنة للعمل السياسي، مرتبطة بالشروط التاريخية والنظرية العامة التي أطّرت مجراها في الواقع، وأطّرت نصوصها في النظر السياسي التاريخي[4].

---

(١) راجع كتاب: Yassine Essid, *At-Tadbir*, op. cit.

(٢) يقول ابن المقفع: «إن العلم لا يتم إلا بالعمل، وإن العلم كالشجرة والعمل به كالثمرة»، **كليلة ودمنة**، م. س، ص٤٦.

(٣) تتناول الآداب السلطانية كثيراً من جزئيات الحياة الملوكية. فهي تهتم بمأكل ومشرب الملك ونظافته، وعلاقته بالخاصة وخاصة الخاصة، ثم علاقته بالعامة، ثم شؤون تدبيره المالي والعسكري في أدق تفاصيلها.

(٤) تطرح علاقة الدولة السلطانية التاريخية بنصوص الآداب السلطانية مشاكل متعددة، سواء في مستوى التحقيب التاريخي، حيث يتم التساؤل عن علاقة الملك الأموي بمحتوى هذه الآداب؟ ومن هي الدول السلطانية الإسلامية الأكثر اقتراباً من نموذج هذه الآداب، هل هي الدولة الأموية، أم العباسية؟ أم الدويلات السلطانية التي نشأت في تخوم الإمبراطورية الإسلامية، في لحظات اتساع رقعتها؟ راجع نقاشاً حول هذا الموضوع في: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٦٤؛ رضوان =

تلك مجموعة من الإشارات اهتمت بموضوع التدبير في علاقته بهندسة النص السلطاني. لكن هل يمكن أولاً أن نعيّن دلالة التدبير الاصطلاحية والسياسية، وذلك قبل توضيحنا لمختلف أبعاده ومختلف المستويات التي اتخذها؟

ثلاثة عناصر أولية تحدّد فضاء التدبير في مستواه الاصطلاحي العام، وذلك انطلاقاً من الملفوظ المباشر في هذه النصوص وبناءً على الإيحاءات التي تتركها قراءته:

١ ـ **التدبير في الآداب هو النظام**، نظام ضبط الممارسة السياسية العملية، انطلاقاً من أصول وقواعد محددة. وهذا يعني أن التدبير وسيلة من وسائل رفع الفوضى والارتجال، أي كل ما يفسد الممارسة السياسية. ولهذا، فإن مبدأ التدبير يتضمن مراعاة الانسجام، والتلاحم، كما يتضمن مبدأ التنظيم.

٢ ـ **التدبير هو اصطناع قواعد** تمكّن من ترتيب وتنظيم كل ما يرتبط بالشأن السياسي بهدف حصره، وتعيين قواعده، وقوانين تسييره.

٣ ـ **يأخذ مفهوم التدبير**، في مجال الممارسة السياسية، **بمبدأ النجاعة**؛ إنه جملة من الخطط الرامية إلى إنجاح العمل السياسي، أي إلى ترتيب كيفيات في الممارسة تسمح ببلوغ الأهداف والمرامي المرسومة للعمل المراد تنفيذه.

إلا أن هذه الدلالات والمعاني المجرّدة والعامة، تصبح أكثر عينية عندما نقرأها ونقرأ في إطارها **الدلالة السياسية لمفهوم التدبير**. وفي هذا المستوى تنكشف أمام أعيننا **المهمة الأيديولوجية** المباشرة للآداب السلطانية. **فالتدبير أمر يخصّ المؤسسة الملكية، باعتبارها مصدر الفعل والتدبير**، في فضاء المجال السياسي، **كما يخصّ الهيئة السياسية المعنية بالتدبير السلطاني** (المجتمع والاقتصاد والجيش والثقافة والتربية السياسية)[١].

وإذا كان الشأن التدبيري يشخّص الرؤية السياسية المتضمنة في الآداب ويكشف أبعادها ومراميها، فإنه يوضح في الوقت نفسه المرامي الفعلية المتوخاة منها. ويمكن أن نشير هنا إلى **أن الغاية من التدبير تتحدد في المحافظة على السلطة أولاً**، أي الاستمرار في الحكم، ثم **سيادة نوع من السلام والسلم الاجتماعي، وذلك بضبط آليات التغير الاجتماعي**. كما أن التدبير يتوخى **الازدهار الاقتصادي** من أجل **سعادة الرعية وازدهار المجتمع**[٢].

واضح مما سبق، أن التدبير في تجلياته ومظاهره العامة يتخذ **طابع الوسيلة والأداة**، لكنه في الأساس يعتمد جملة من المقدمات الكبرى الناظمة لرؤيته السياسية. يتعلق الأمر

= السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، م. س، ص٥٩؛ هاملتون جيب، **دراسات في حضارة الإسلام**، م. س، ص٤٨.

(١) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٧٢.

(٢) انظر: Yassine Essid, *At-Tadbir*, op. cit., p. 137.

بتصوّر سلطة على رأسها حاكم قوي. ولعل هذا التصوّر هو حجر الزاوية في التدبير. ولهذا تعتني نصوص الآداب السلطانية بتدبير الشأن الملكي أولاً، شؤون السلطان في جوانبها المختلفة صغيرها وكبيرها، من تدبيره لجسده، إلى تدبير علاقته بندمائه، إلى كيفيات جلوسه ووقوفه، إلى صيده ولهوه ثم موته... ثم بعد ذلك تدبيرُ ما يعدّ امتداداً له. **فالسلطة، في الآداب السلطانية، مركز وبؤرة تدور حولها باقي المعطيات والمؤسسات**، منظوراً إليها كملحقات تتمّم وجودها، وهي تتحقّق وتتعيّن بفضل**التسمية الملكية، والإرادة الملكية، والفعل السلطاني**.

يخفي **التدبير الاقتصادي** ملمحاً فكرياً هاماً في الآداب السلطانية، نقصد بذلك أن غاية هذا التدبير المتمثلة في **الخراج وجباية الضرائب وتعمير الأمصار**، تخفي رغبة في تحقيق التوازن الاجتماعي، التوازن الذي يترتب عنه سلم اجتماعي مرغوب فيه باعتباره وسيلة من وسائل ضمان استمرار السلطة، واستمرار قدرتها على ضبط نظام المجتمع.

أما **التدبير العسكري**، فإنه يتجه إلى مجال **الجند**، ويخصص أحاديث متعددة لتوضيح كيفيات التعامل معهم، كما يبحث موضوع **الحرب** في مستوياتها المتعددة، من الاستعداد للمناورة والمنازلة والتهيؤ لإنجاز مواثيق الانتصار والهزيمة، إلى شؤون العتاد الحربي، إلى مختلف أشكال الحيل التي كانت تعبِّر عن درجات تطور **الوعي الاستراتيجي** في العالم الإسلامي في عصورنا الوسطى[1].

وهناك ملحقات أخرى تتعلّق بالمسعى التدبيري في الآداب السلطانية. نحن نشير هنا إلى ما يمكن أن نسميه **تربية الجماعة الإسلامية**، تربية الرعية، وكذلك تربية الأمراء، وهو ما عملت الآداب السلطانية باعتبارها نصوصاً في **الثقافة السياسية العملية** على نشره وتعميمه.

التدبير السياسي، إذن، هو الوجه العملي الكاشف لطبيعة الرؤية السياسية، التي ترسم ملامحها الآداب السلطانية. بل إننا نستطيع القول بوجود تطابق بين **مفهوم التدبير ومفهوم السياسة في الخطاب السلطاني**. ويمكن تفسير هذه المسألة انطلاقاً من المرجعية السياسية المعتمدة في نصوص هذه الآداب، ونقصد بذلك النموذج الساساني للدولة، حيث تلعب الدولة دوراً تنظيمياً تدبيرياً بواسطة الجيش الذي تعتمده لحماية حوزتها، وبواسطة الحكومة التي يترأسها وزير مساعد للملك. وقد كانت لهذه الوزير (هازاربد) مهام واسعة، كما يقول هذا النموذج بالاعتماد على بنية مالية عمومية. ويعني هذا أننا أمام **دولة ذات طبيعة مركزية**، وذات مؤسسات ترعى الشأن السلطوي، وترعى عجلاته، بما يمنحه التماسك والقوة

---

(١) يذكر إحسان عبّاس، في كتابه عن عبد الحميد بن يحيى الكاتب، نصاً بعنوان: «سياسة الحروب» للهرثمي، مشيراً إلى احتمال صدوره في عصر المأمون، ومبرزاً أهميته في المجال الحربي. كما يشير إلى صلاته بالوصايا السياسية المنسوبة إلى أرسطو، م. س، . ص٩٥.

والاستمرار[1].

لقد شكَّل هذ النموذج، كما أوضحنا في الباب الأول، الخلفية المؤسِّسة للنصوص الأولى لهذه الآداب. كما أصبح يشكّل، في مستوى صيرورة الفكر السياسي الإسلامي، جزءاً من الثقافة السياسية الإسلامية، بفعل الترجمات التي نقلت تاريخ ملوك الفرس ونقلت تقاليدهم في العمل السياسي، وأنظمة الحكم والسلطة التي اعتمدوها في تدبير شؤون رعاياهم[2].

لكن هذا العنصر لا يمكن أن يشكّل وحده الخلفية الوحيدة المفسِّرة لظاهرة العناية بالتدبير في القول السياسي السلطاني. بل لعل نموذج السلطة العباسية بالدرجة الأولى، يقف بدوره كعامل مفسِّر لظاهرة تبلور خطاب عملي في الفكر السياسي الإسلامي، خطاب حاول مواكبة متغيّرات التاريخ السياسي في الإسلام، بوسائل التكريس النظري الأيديولوجي الرامية إلى تحصينها وحمايتها، والنظر إليها كنموذج سياسي موافق لطموحات وآمال الجماعة الإسلامية[3].

وقد انعكست العناية بموضوع التدبير على لغة ومفاهيم وخطاب الآداب السلطانية، فلم تنتج الآداب السلطانية في السياسة خطاباً مماثلاً لخطاب السياسة ذي الطبيعة الفقهية، **ولهذا لم تعتنِ لغة الآداب السلطانية بمفاهيم الأمة والشريعة والخلافة والخليفة**. وحتى عندما ترد هذه المفاهيم في متون هذه الآداب، فإنها ترد كمرادفات للملك والسلطان، وتتخذ حمولتها الدلالية طابعاً مخالفاً للطابع الذي تتخذه في سياق النصوص الفقهية، وخاصة نصوص **الأحكام السلطانية**[4].

إن المفاهيم الأساسية في هذا الخطاب هي **الدولة**، **مجتمع العامة**، **الخاصة والتاريخ**. وهي مفاهيم تتجه إلى بلورة لغة جديدة تستعين أولاً وقبل كل شيء بتجارب **التاريخ السياسي**، كما تستعين بمختلف الوسائل التي تمكّن من عقلنة العمل السياسي (**التدبير**)، وكذلك التفكير في **الإنسان والعدالة**، في معناهما الاصطلاحي السياسي، وليس انطلاقاً من حمولتهما الدلالية الأخلاقية والدينية.

لا يعني هذا أن المفاهيم التي ذكرنا تحيل إلى دلالالتها الحديثة والمعاصرة، بقدر ما يعني أن نصوص الآداب السلطانية تُعْنَى أولاً وقبل كل شيء **بالظواهر السياسية والاجتماعية في سياق تاريخي**، وهو سياق يوسِّع شروط وممكنات النظر عند مقارنته بالسياق الذي يعتمد

(١) راجع مقدمة إحسان عباس لـ **عهد أردشير**، م. س، ص١٢.

(٢) هاملتون جيب، **دراسات في حضارة الإسلام**، م. س، ص٣٤.

(٣) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٦٤ .

(٤) سعيد بنسعيد، **دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي**، م. س.

مرجعية نصّية متعالية، يقيس انطلاقاً منها الأحداث والوقائع التاريخية في تنوّعها واختلافها.

نحن نقارن هنا خطاب الآداب السلطانية مع لغة السياسة الفقهية التي تحدّد وظيفة المجتهد في سبر أغوار النصوص وترجمة معانيها، بوسائل المنطق التي استخدمت في الاستدلال الفقهي والأصولي. يتوارى في الآداب السلطانية، إذن، «**البعد القانوني أو التشريعي**. . **ليفسح المجال لنزعة أخلاقية** (. . .) **تسترشد بالواقع وظروف العصر بالدرجة الأولى**»[1].

لا بد من التذكير هنا بأننا بصدد مقارنة السياسة الفقهية بالسياسة التدبيرية التي أنتجتها الآداب السلطانية، وليس مقارنة الفقه بالسياسة على وجه الإطلاق. ذلك أننا نعي جيداً أن عناية الفقه الإسلامي بالجزئيات التاريخية والمحسوسة (المصالح المرسلة) واسعة وكبيرة. إننا نفكر بالذات في التصوّرات السياسية الفقهية في علاقتها بالنظر السياسي العملي للكتابة النصحية، كتابة الآداب السلطانية.

ومن أجل إبراز طبيعة ومستويات التدبير التي بلورتها هذه الآداب، سنحاول الوقوف أولاً على **دلالات السياسة التدبيرية بصورة عامة**، ثم بعد ذلك نقدّم نماذج من أشكال التدبير السياسي في عموميته، أي ما يعرف **بسياسة الملك**، **وسياسة الخاصة**، ثم **سياسة العامة**. . لننتقل بعد ذلك إلى أوجه التدبير الأخرى التي تمت العناية المباشرة بها في هذه الآداب، ونستخلص في النهاية **وظائف التدبير السلطاني في علاقتها بنظام الآداب السياسية السلطانية**، وكذلك في مستوى الأدوار السياسية التاريخية التي مارستها في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي.

أولاً: في السياسات السلطانية

بيّنا في الفصل الثاني من الباب الثاني، أن الآداب السلطانية تُعْنَى بالدرجة الأولى بالسياسة الملكية، بل بالمؤسسة الملكية بكل متطلباتها، الأمر الذي يفيد أن هناك تمركزاً في النظر السياسي السلطاني، يسلّم بأن المَلِكَ، السلطان، الخليفة، الأمير، الوزير، هو موضوع هذه الآداب، سياسته مع نفسه، مع خاصته، مع أعوانه، مع العامة، ثم مجالات تنفيذه للخطط التي يتجه إلى تحقيقها وهو يؤدي وظيفته السياسية الملوكية.

يُمكن أن نقول، إذن، بناءً على ما سبق، إن السياسة في الآداب السلطانية **تُعنى بالسياسات الملكية في أوجهها العملية المختلفة**. إن اسم الجمع هنا (**سياسات**) لا يؤدي بالضرورة الدلالة نفسها التي يؤديها مفرد الكلمة. فالجمع، هنا، يحوّل المعنى وينقله من مستوى حصر التصوّر المقابل إلى مستوى توسيع المجال المفترض مطابقته للدلالة التي تحملها الكلمة الجديدة. فلا سياسة للسلطان بالمفرد. **سياسة السلطان** منذ البداية وإلى النهاية **سياسات وخطط عملية؛ إنها نظام في الجمع لا في المفرد**، بل **إنها نظام لا يتفرد إلا مجازاً**،

---

(١) مقدمة رضوان السيد لكتاب الماوردي **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، م. س، ص٩٦.

ولعله لا يتفرد إلا ليحيل إلى الجمع أولاً وأخيراً. وقد يكون هذا هو ما أشار إليه ابن طباطبا في مقدمة كتابه **الفخري في الآداب السلطانية** عندما قال: «أما الكلام عن أصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى رياسة دينية ودنيوية من خلافة وسلطنة وإمارة وولاية، وما كان من ذلك على وجه الشرع وما لم يكن، ومذاهب أصحاب الإمامة، فليس هذا الكتاب موضوعاً للبحث عنه، وإنما هو موضوع **للسياسات** والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة والوقائع الحادثة»[1].

نستطيع التأكّد من ذلك من البنية النصّية للآداب، وكذلك من محتواها نفسه. فقد تضمن كتاب **سراج الملوك** للطرطوشي قسمين كبيرين: **قسم أول** اهتم فيه بالموضوعات الآتية: سراج الملوك والخلفاء؛ منهاج الولاة والأمراء؛ تدبير الملك والدول. **وقسم ثان** اعتنى فيه بموضوعين اثنين: التدبير المالي؛ الحروب والجند.

وقد أوضح في مقدمة كتابه موضوع السياسات عنده، فحددها في العناصر الآتية:

- جمع القلوب والتزام النصفة؛
- تدبير الحروب؛
- حفظ الأموال؛
- صون الأعراض والحرم[2].

أما الماوردي، فقد قسّم كتابه **تسهيل النظر وتعجيل الظفر** إلى قسمين: اعتنى في الأول منهما **بالأخلاق، أخلاق الملوك**، واهتمّ في الثاني **بموضوع السياسات**، مستنداً إلى النموذج المقفعي في تقسيم أشكال الملك وأنماط الدول[3]، ثم حدّد السياسة السلطانية بصورة دقيقة إن لم نقل بصورة نموذجية في العناصر الأربعة الآتية:

١ ـ **عمارة البلدان**، والمقصود بالبلدان هنا المزارع والأمصار، أي الفلاحة وشؤون العمران البشري.

٢ ـ **حراسة الرعية**، وقد أشار بوضوح كبير إلى أن مقابل طاعة الرعية للملوك، تكون للرعية على الملوك عشرة حقوق، حددها كما يلي:

- تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين؛

---

(١) **الفخري في الآداب السلطانية**، م. س، ص١٧.

(٢) يقول الطرطوشي: «وأما السياسات التي وضعوها في التزام تلك الأحكام، والذبّ عنها والحماية لها، وتعظيم من عظمها، وإهانة من استهان بها وخالفها، فقد ساروا في ذلك بسيرة العدل وحسن السياسة وجمع القلوب عليها، والتزام النصفة بينهم على ما توجبه تلك الأحكام، وكذلك في تدبير الحروب، وأمن السبل، وحفظ الأموال، وصون الأعراض والحرم»، **سراج الملوك**، م. س، ص٥١.

(٣) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، م. س، ص٢٠٣ ـ ٢٠٦.

- التخلية بينهم وبين مساكنهم آمنين؛
- كفّ الأذى والأيدي الغالبة عنهم؛
- استعمال العدل والنصفة بينهم؛
- فصل الخصام بين المتنازعين؛
- حملهم على موجب الشرع في عباداتهم ومعاملاتهم؛
- إقامة حدود الله تعالى وحقوقه فيهم؛
- ضمان أمن سُبُلهم ومسالكهم؛
- القيام بمصالحهم في حفظ مياههم وقناطرهم؛
- تقديرهم وترتيبهم على أقدارهم ومنازلهم، فيما يتميزون به من دين وعمل وكسب وصيانة[1].

٣ ـ **تدبير الجند**، وقد اعتبر هذا العنصر أهمّ قواعد الدولة السلطانية.

٤ ـ **تقدير الأموال**، وقصد بذلك كل ما يتعلّق بالسياسة المالية للدولة[2].

يشير الماوردي إلى أهمّ قضايا التدبير، ويحدّد المعطيات نفسها التي أشار إليها نصّ الطرطوشي، مما يوضح اتفاق أغلب نصوص الآداب السلطانية على مجالات التدبير التي تندرج ضمن خطط الدولة وبرنامجها في العمل السياسي.

بل إن النصوص الأولى التي تعرضت لتدبير الدولة، قدّمت المعالم الأولى لمنظور **التدبير السلطاني**. فقد خصّص صاحب **العهود اليونانية**، في عهد الملك إلى ابنه، صفحات للحديث عن التدبير باعتبار أنه يعكس بهاء المملكة وعزّ المُلك. فكتب في هذا "العهد" موصياً ابنه بقوله: «واعلم أن بهاء المملكة بحسن حراسة محالها، وأمن سبلها، وتسهيل أقوات الرعية بها، وتجديد ما يتعامل به الناس فيها، وإحكام ما جرى الرسم باستعماله في كل حوزة منها»[3].

تشير الفقرة أعلاه في عبارات جامعة إلى ما عملت النصوص السلطانية لاحقاً على تشجيره وتفصيل القول فيه، وهي تعتبر أن **التدبير يخصّ شؤون الأمن والمعاش والمال والجيش وما جرى ويجري الرسم باستعماله**، أي شؤون التدبير المحلية التي ينتظم بها سير عمل الناس، وتحقّق الغاية المرتجاة من السلطة والتدبير: «**بهاء الملك وعزّه**».

وقد بلور صاحب **واسطة السلوك** المعطيات ذاتها المتعلقة بالتدبير في وصيته إلى ولي عهده. ففي الباب الأول المخصّص لما أطلق عليه: «**قواعد الملك والوصايا والآداب والحِكَم**

---

(١) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، م. س، ص٢١٤.

(٢) **نفسه**، ص٢٠٣ ـ ٢٢٤.

(٣) **العهود اليونانية**، م. س، ص٣٤.

المرشدة إلى طرق الصواب»، نعثر على وصايا تتعلّق **بالعدل والتغلب على الهوى** ثم **حفظ المال** وأخيراً **حفظ الجيوش والأجناد**[1]. إلا أنه في سياق وصيته لا يتوقف عن الحديث عن شؤون التدبير باعتبارها شأناً يخصّ المؤسسة الملكية. **فالمال مال الملك، والجيش جيشه، والفراسة فراسته، والرعية مجال تأسيسه للقاعدة البيروقراطية** التي سيحكم بواسطتها الوزراء وكتّاب السر وكاتب الأشغال وفقيه الدولة وقاضيها، وعمالها وشرطتها، وصاحب الحسبة ثم أعوان الملك[2].

نلمح في تعيين وتحديد السياسات السلطانية التي استعنا بثلاثة نماذج لتقديم تصوّر أوّلي وعام عنها، أن التصورّات التي تضمنتها لا يمكن فصلها كلّية عن النموذج السياسي الواقعي الذي بلورته السلطة العباسية. فقد كان الخليفة العباسي يعتمد، في الغالب، على **شخصية كبيرة يستوزرها**، وتقوم بدور المستشار ودور المنفّذ للأوامر الملكية، كما يعتمد على مجموعة من **الكتّاب والقضاة والإداريين وكبار الضباط ورجال الخراج والحسبة**، الأمر الذي عكسته بصورة تكريسية لغة الآداب السلطانية، أي أنها **عكسته باعتباره نموذجاً سياسياً مناسباً لمجريات التاريخ الواقعي** في ديناميته الخاصة. وهنا يمكن أن تتحول كثير من صفحات هذه الآداب إلى **صيغ في التسجيل الوقائعي، الواصف لمؤسسات السلطة وأدوارها الفعلية في التدبير**. وقد تكون هذه المسألة وراء اعتماد كثير من المهتمّين بنظام الدولة في الإسلام بنصوص الآداب باعتبار أنها في بعض أوجهها تعكس **سجلاً حياً لمؤسسات وأنظمة** تصف مستويات التدبير السياسي الواقعية والفعلية كما تحقّقت عبر التاريخ السياسي في الإسلام[3].

لكن الصور التنفيذية والمؤسسية التي تملأ الفضاء النصّي في هذه الآداب، لا تحجب الرؤية السياسية الناظمة للشأن التدبيري فيها. فهناك إجماعٌ في هذه النصوص على أن هذا الشأن ملكي بامتياز. بل إنه شأن يعكس درجة القوة الملكية كما يعكس قدرتها وكفاءتها في حماية سلطتها، وفي المحافظة على بقائها واستمراريتها.

---

(١) الزياني، **واسطة السلوك في سياسة الملوك**، م. س، ص٢٣٣.

(٢) توضح وداد القاضي هذه المسألة فتقول: «فقد كان الواقع السياسي لأبي حمو هو الذي يحرك نظريته في كتابه. فهذا الواقع هو الذي وجّه بعض تفصيلاته النظرية في الكتاب، مثل اعتبار المخاطرة في سبيل السلطان استثناء مرخصاً به للملك من بين سائر أنواع المخاطرة، وهو الذي أثر في تركيب أقسام الكتاب، مثل غلبة المنظور البيروقراطي على أي منظور آخر لدى الحديث عن الرعية، وهو الذي قرر حجم الحديث عن الموضوعات المتعلقة بالنظرية في الكتاب». وداد القاضي، «النظرية السياسية للسلطان أبي حمو الزياني»، مجلة **الأصالة** الجزائرية، ع٢٧ (١٩٧٥)، ص٤٧.

(٣) راجع على سبيل المثال كتاب د. محمد سليم العوا: **النظام السياسي للدولة الإسلامية**، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٩.

إن التمركز المذكور للسلطة يرفع الحرية، ويمنع إمكانية حصولها. ولهذا اعتبر أحد الدارسين أنه «لا حرية في نظام السلطنة، رغم وجود حريات خصوصية لأفراد وجماعات معينة (. . .) لأن الدولة ملك لعصبة حاكمة، ممثّلة في شخص السلطان. . . فالخزينة والبيروقراطية والجيش. . . كل ذلك ملك له، يتصرّف فيه كما يشاء»[1].

لا يتمّ الإلحاح في السياسات السلطانية على المسائل المتعلّقة بالدين، أو المتعلّقة بالشرعية السياسية. فهناك **تركيز على الخطط السياسية**، وإغفال **وتهميش للخطط الدينية**، باستثناء مبدأ حراسة الدين الذي يرد بصورة عامة وغير تفصيلية.

السياسات السلطانية تتعلق أولاً وقبل كل شيء بخدمة المؤسسة الملكية، ثم خدمة **الحوزة الملكية**، ثم **المحافظة على استمرار الدولة ونظام الحكم**. ولهذا نجد نصوص الآداب تخصّص فصولاً مطوّلة للسياسة الملكية في بُعدها الذاتي، حيث يشمل التدبير كل ما يتعلّق بالنفس في علاقتها بأهوائها ونوازعها وهواجسها، وتُخصّص فصول أخرى للحديث عن **السياسة الملكية في علاقاتها بالخاصة**. كما تهتمّ بما تطلق عليه **سياسة العامة**، وذلك قبل أن تخوض في تفاصيل مجالين هامين من مجالات التدبير، نقصد بذلك: **التدبير العسكري والتدبير المالي**. وسنخصّص لكل عنصر من هذه العناصر فقرات لرصد أبعاده ودلالاته. ولعلّ هذا يعبّر تماماً عما كان يقصده ابن طباطبا عندما اعتبر وقرر أن «**السياسات خمسة أنواع: سياسة المنزل، والقرية، والمدينة، والجيش، والملك**»[2].

ثانياً: الخطط السياسية السلطانية

الملك: سياسة الخاصة وسياسة العامة:

تتحول السياسة في الخطط السلطانية إلى فضاء للفعل التدبيري، الهادف إلى بلوغ مرام بعينها. وهي **لا تحدد كتعريفات نظرية**، أو **مفاهيم مجردة**، على شاكلة المعطيات النظرية التي بلورتها الفلسفة اليونانية وخاصة مع أرسطو[3]، بل إنها تتجه في نصوص الآداب السلطانية لتشمل مجالات واسعة، وتوظف مبادىء معرفية وأخلاقية لا حصر لها. تستوعبها ضمن متطلبات **منطق الإنجاز والنجاعة والفعل التاريخي**، أكثر مما تستدعيها وتستعيدها في أفق من التنظير الخالص أو الفكر النسقي المرتّب والمنظّم.

في نصوص الآداب في مستوياتها المختلفة، ومحاورها وأبعادها المتعدّدة، ما

---

(١) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، م. س، ص١٠٨.

(٢) **الفخري في الآداب السلطانية**، م. س، ص٥٠.

(٣) أرسطو، **كتاب السياسة**، ترجمة أحمد لطفي السيد، م. س.

ينبىء بإمكانية توجّه يتوخى النظر إلى السياسي كحقل لممارسة محاذية للدين وللقيم الأخلاقية؛ حقل يبلور مجال تصوّره للممارسة السياسية السلطانية باعتبارها مجالاً يمتلك من الخصوصيات ما يؤهله ليكون **معرفة مستقلة بكيفيات ممارسة السلطة**. صحيح أن السياسي في هذه الآداب يحيل على فضاءات في التاريخ والمجتمع والاقتصاد وفنون التدبير المختلفة، وأنه يتعلق بالفرد كما يتعلق بالجماعة، كما أنه يختلط بالنفسي والأخلاقي، وتربطه بالديني وشائج من القربى لا حصر لها، **إلا أنه لا يتعين في تصوّر محدّد مغلق ونهائي**؛ إنه يتعين - في النهاية - **بامتزاجه، أي باختلاطه وتداخله مع مستويات معرفية وعملية أخرى**.

وتكشف لنا قواعد التربية الذاتية للملك، وهي التربية التي تجمعها حِكَم ومواعظ تدبير الحياة الخاصة للملك، عن مجموعة من العمليات التي يغلب عليها الطابع الاحتمالي، الطابع الذي يمكن أن نطلق عليه **حسن الملاءمة والتكيف**. فليس هناك قيمة من القيم النفسية أو الأخلاقية أو الاجتماعية أو الشخصية المتعلّقة بالملك، لا ترد فيها احتمالات متعددة، بل لا تقبل فيها في مستوى السلوك نقائضها. فكل ما يقوم به الملك في حياته الخاصة مشروط **بمبدأ المحافظة على السلطة**، ومشروط قبل ذلك **بالصورة المنمطة للمُلْك**: **الهيبة والأبهة والتفرد ومماثلة الإله في الأمر والنهي، في الإحداث وفي الإعدام**[1]...

تُقاس الأخلاق الملكية بجدواها العملية في التجربة الواقعية، ولهذا ينبغي للملك أن يكون محبوباً ومهاباً، ويتم الاستدراك بالقول بأفضلية أن يكون محبوباً، وأن يبدو محبوباً كذلك عندما تقتضي الظروف أن يكون مهاباً، فيكون مكروهاً فعلاً، ويتم الإعلان والتأكيد على كونه محبوباً ومرغوباً فيه[2].

وبالصورة عينها وعلى الشاكلة ذاتها، يمكن متابعة المنظور القيمي الذي تحدده الآداب السلطانية للسياسة الملكية، لمسألة العفو والحزم؛ فهي تدعو إلى العفو والحِلْم والرأفة، وتدعو في الوقت نفسه إلى الحزم والبطش، بل وإلى القتل كذلك إذا ما دعت الضرورة، ضرورة استمرار السلطة والمحافظة عليها[3].

لا يوجد في سلم القيم الأخلاقية التي تحتاجها المؤسسة الملكية، قانون نهائي مغلق ومطلق. **إن القيم نسبية**، وسلمها في الدائرة الملكية يعتمد معياراً مخالفاً لمعيارها المجرد، أي لمعيارها القيميّ المطلق. **فالقيمة الخلقية تتحدد في علاقتها بالمؤسسة الملكية**.

وإذا كانت أغلب كتب النصيحة تهتمّ، في موضوع السياسة الملكية، بكل المظاهر التي

(١) راجع الفصلين الثاني والثالث من الباب الثاني من كتابنا هذا.
(٢) المرادي، **كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة**، م. س، ص١٨١ - ١٨٢.
(٣) ابن الصيرفي، **الإشارة إلى من نال الوزارة**، م. س، ص٥٧.

تصنع أبهة الملك، فقد انتقد الماوردي هذا المنحى عند تناوله لسياسة الملك في كتابه: **نصيحة الملوك**، وخصّص خمسة فصول في القسم المتعلق **بسياسة النفس ورياضتها**، تحدث فيها عن مجموعة من القيم الأخلاقية والدينية[١]. وقد اعتبر أن أهمّ قيمة ينبغي للملك أن يتشبث بها هي **التقوى**، فهي «**عصمة للملك**»، وهي بالتعبير الأفلاطوني «**رأس النجاح ومفتاح الفضائل**». ثم انتقل بعد ذلك إلى موضوع **لزوم الدين للملك** انطلاقاً من كون حراسة الدين مهمة موكولة للسلطان[٢].

وقد توقف عند مسألة مجابهة ومواجهة النسّاك والعباد الذين يعتقدون أنهم أولى بالدين من الملك، مدافعاً على ضرورة الدين بالنسبة للملك، **حيث لا ملك بدون دين، بل إنه بالدين يتمكن الملك من مغالبة الذين يناهضونه باسم الدين فيعمل على تبديعهم، ثم إسقاطهم**[٣].

كما دعا الملوك إلى مصاحبة أهل العلم والمعرفة، وترك اللهو، وذلك على خلاف الفصول التي تخصّصها نصوص الآداب للهو والتسلية، وطقوس الصيد والمنادمة[٤].

وهناك نصوص أخرى تتحدث في سياسة الملك عن بعض الطبائع ذات المنحى النفسي، وذلك بالصورة التي تمنح الملك امتيازاً ينزله منزلة تتعالى عن البشر. فقد اعتقد الزيّاني أن الفراسة موهبة ملكية، وخصص الباب الرابع من **واسطة السلوك** للفراسة، منطلقاً من وصية أرسطو للاسكندر المتضمنة **في سر الأسرار**. وقد أبرز أن فراسة الملك تمنحه قدرة على معرفة ما لا يستطيع البشر العاديون معرفته؛ إنه يمتلك كفاءة التفرّس في الكلام والحركات، وفي الأسارير والتصرفات، وكذلك في مستويات العلاقات البينية بما يؤهّله للاحتياط والحذر، وحماية شوكته، والانتصار لملكه[٥].

وما يمكن استخلاصه من كل ما سبق، إضافةً إلى ما نعرفه عن مستلزمات المظهر الملكي، وطقوس المقابلة الملكية، والمجالسة الملكية، وقد حدّدنا جملة من عناصره في الفصلين الثاني والرابع من هذا الباب، وذلك بمناسبة الحديث عن الأبّهة الملكية والطغيان السلطاني. قُلت: ما يمكن أن يُستخلص هنا هو أن سياسة الملك تدور حول كل ما يتعلّق بالشخصية الملكية، وقد نُظِر إليها من زاوية تضعها فوق باقي الكائنات الأخرى. ذلك أن خصال الملك كما حددها بزرجمهر،

---

(١) يقول الماوردي في **النصيحة**: «ومما يجب أن يقدم في هذا الباب (يقصد باب سياسة النفس) إن لم نقصد في كتابنا هذا، ما يعده كثير منهم أدباً في الجلسة واللبسة والركبة والطعمة، والآنيات التي يتجملون بها فيما بينهم، والزي الذي يتزيون به، لأنهم بذلك أعلم منا، وأنهم قد أخذوا منها فوق ما يمكننا وصفه وشرحه»، ص١٩٧.

(٢) **النصيحة**، م.س، ص١٩٧ ـ ١٩٩.

(٣) **نفسه**، ص٢٣٤ ـ ٢٣٦.

(٤) **نفسه**، ص٢٢٦.

(٥) الزياني، واسطة السلوك، م. س، ص٨١ ـ ٨٣.

وتناقلتها بعده نصوص الآداب، تلحّ على ضرورة أن يكون الملك «كالأرض في كتمان السر وصبره، وكالنار على أهل الفساد، وكالماء في لينه لمن لاينه. وينبغي أن يكون أسمع من فرس، وأبصر من عقاب، وأهدى من قطاة، وأشدّ حذراً من غراب، وأعظم إقداماً من الأسد، وأقوى وأسرع وثوباً من الفهد. وينبغي للملك ألا يستبد برأي، وأن يشاور في الملمات خواص الناس وعقلاءهم»[1].

لكن السياسة السلطانية، وهي سياسة آمرة يقوم بها شخص بعينه، تتجه إلى ممارسة جملة من الأدوار، حددها ابن المقفع في **رسالة الصحابة** في الأفعال الآتية:

- الغزو والقفول؛
- الاستعمال والعزل؛
- الحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر؛
- إمضاء الحدود والأحكام على الكتّاب؛
- محاربة العدو ومهادنته؛
- الأخذ للمسلمين والإعطاء عنهم[2].

تتجاوز هذه المهام **مهام الخليفة** كما حددها النصّ المنسوب لعليّ بن أبي طالب والمتمثّلة في: **ضم الشعث، وجمع الأمر، وتقسيم الفيء، ومجاهدة العدو، والأخذ للضعيف من القوي**[3].

يمكن تفسير التفاوت القائم بين تصوّر المهام التدبيرية في النصّين في التفاوت الزمني القائم بين لحظتي إنشائهما. فعندما يتحدث النصّ الثاني عن ضم الشعث وجمع الأمر ومجاهدة العدو، فإنه يتحدث عن لحظة تستبعد كل ما يمكن أن يؤدي إلى الفتنة. وعندما يشير النصّ الأول إلى الاستعمال والعزل، ثم الحكم بالرأي، وإمضاء الحدود، وكذلك الحرب والمهادنة، فإنه يتحدث من منطلق تاريخي سياسي مغاير. فقد كُتبت **رسالة الصحابة** لتعبّر عن إرادة سياسية جديدة، ارتضاها العباسيون، ونَظَّرَ لها الكتّاب من ذوي التكوين الثقافي الجامع بين معطيات التجربة التاريخية للإسلام وتاريخ التقاليد الإمبراطورية الفارسية. ولهذا يدعو النص إلى مهام إدارية يوكلها للسلطان، من قبيل **الاستعمال والعزل وإمضاء الحدود وغيرها**[4].

أما ما يتعلق في النصّين بالأخذ والإعطاء، وتقسيم الفيء، فإنه يندرج ضمن أشكال

---

(١) **الفخري في الآداب السلطانية**، م. س، ص٢٥.

(٢) **رسالة الصحابة**، م. س، ص٣١٢.

(٣) نقلاً عن رضوان السيد، «مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة»، مجلة **الاجتهاد**، ع٢٥ (١٩٩٤)، ص٤٤.

(٤) علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، م. س، ص٦٢.

التدبير المالي التي صاحبت نشوء وتطور المشروع السياسي الإسلامي، مشروع دولة الخليفة، ثم دولة الملك، التي استوت لاحقاً دولة سلطانية.

وقد ألحّ الماوردي أثناء حديثه عن سياسة الملك، على لزوم أن يكون الملك مُحصناً للدين، حارساً له، ناصراً لملّته، مقاتلاً ومجاهداً ضد من يتلاعب بها. واستشهد في سياق التأكيد على هذه المهمة بفقرة من **عهد أردشير**، تبرز فيها ضرورة مواجهة الملك للنسّاك الذين يرومون التظاهر بحميتهم الدينية، بما يفوق ويتجاوز الدور الملكي في هذا الشأن، الأمر الذي يُشكل خطراً على استمرار السلطة نفسها. يقول الماوردي نقلاً عن أردشير: «اعلموا أن العاقل المحروم سال لسانه عليكم، وهو أقطع سيفيه، وأن أشدّ ما يضرّكم به من لسانه ما صرف الحيلة فيه إلى الدين، فكان بالدين يحتجّ، وللدين فيما يظهر يغضب، ويكون للدين بكاؤه وإليه دعاؤه، ثم إنه أوجد للتابعين والمصدقين والمناصحين والمؤازين منكم لأن بغضة الناس موكلة للملوك، ومحبتهم ورحمتهم موكلة بالضعفاء والمغلوبين»[1].

لكن الخطط السلطانية لا تعتني فقط بالشأن الملكي في ذاته بل إنها ترتب قضايا هذا الشأن في ما يتجاوز ذاته، ويرتبط بها في الآن نفسه. نقصد بذلك ما تسميه نصوص الآداب **سياسة الخاصة وسياسة العامة**. وهو تقسيم لم يكن شائعاً في الأدبيات السياسية العربية السابقة على مرحلة المثاقفة مع التقاليد السياسية الفارسية والهندية واليونانية المقرونة بالمرحلة الهيلنستية. فقد كانت الطوبى الإسلامية تقرن الحديث عن الجماعة والملة والأمة بمبدأ المساواة. لكن استتباب أمر الحكم والخلافة والملك أنتج المراتب، وعملت الآداب السياسية المستوعبة لتقاليد نظام الحكم الفارسي الساساني على إنتاجها نصياً ثم إعادة إنتاجها في علاقاتها بالنمط المراتبي الحاصل في الفضاء السياسي الإسلامي.

ما يلفت الانتباه هنا، ويقتضي التوقف والتفكير، هو أن الحديث في الآداب السلطانية عن العامة والخاصة هو حديث عن المُلْك والمَلِك، عن الأمر الملكي والحضور الملكي في علاقته بالمجتمع السياسي الإسلامي. نقصد بذلك أن الحديث عن المقربين من الملك، والحديث عن عامة الناس، عن الرعية، لا يستهدف مقاربة المجتمع السياسي الذي يحكم بالأمر السلطاني. إن الحديث يتعلق أولاً وقبل كل شيء بالامتدادات التي يتمظهر بواسطتها الأمر الملكي. ومعنى هذا أن القول هنا لا يغادر المؤسسة الملكية؛ إنه يفكر في تجلياتها وتجليات الفعل الملكي في ما يُعد مجرد امتداد لفضاء قوله وتدبره السلطانيين. لكن من هم الخاصة؟ ومن هم العامة؟ وكيف يدبر الملك شؤون كل منهما؟

لا يشير **مفهوم الخاصة** في الخطاب السلطاني إلى **فئة اجتماعية واحدة ومحددة**. فالخاصة طبقات تبدأ بالولد والأقارب والخدم، ثم العبيد، ثم الوزراء والكتّاب، ثم الجند

---

(١) الماوردي ، **نصيحة الملوك**، م. س، ص٢٣٦.

والقواد، وكافة أعوانه من العمال الذين يستعين بهم في إصلاح مملكته النائية عن بابه وداره، والخارجة عن مركز قراره[1].

وتلحّ نصوص الآداب على مبدأين اثنين في مسألة التدبير الملكي لقضايا الخاصة:

- العناية بهم وبمصالحهم؛
- الترويض على طاعتهم المطلقة[2].

ويتضح من المبدأين المذكورين أن السياسة الملكية المتعلقة بالخاصة لا تغفل مسألة الطاعة. فلا ثقة في الآخرين حتى عندما يكونون أهلاً ومقربين ومساعدين. بل إن الماوردي يبدأ الحديث في الفصل الأول من «باب سياسة الخاصة»، بمسألة الترويض، ويقرن طاعة المقربين للملك بطاعة الملائكة لله في صورة تجسّم وتتمّم **التماثل السابق الذكر بين الملك والإله**، وهو التماثل الذي **يعتبر الملك ظلاً لله في الأرض**.

يقول الماوردي: «إن مما يجب على الملك الفاضل أن تكون عنايته بأمر خاصته، أقدم وأكثر وأعمّ وأوقر، حتى يروضهم رياضة، لا يكون في أهل مملكته وضمن ولايته من هو أسرع إلى طاعته، وأبعد من معصيته، وأقوى عزماً في نصرته (...) اقتداء بالله جلّ وعز، واحتذاء على مثاله في خلقه، وذلك أن الله عز وجلّ، لما خلق خلقه وأوجب في حكمته أمرهم وزجرهم وتعبدهم، بما هو أصلح لهم وأنظم لأمورهم (...) اصطفى منهم ملائكة، جعلهم جنوداً على خليفته، موكلين بأمور بريته، وأعواناً لأهل دعوته (...) وجعلهم مع ذلك أطولهم بقاء، وأقواهم على طاعته قوة، وأوسعهم على تنفيذ أوامره وتبليغ رسالاته في أراضيه وسماواته قدرة»[3].

بل إن الترويض على الطاعة يندرج في سياقات نصوص الآداب المختلفة ضمن الحزم الملكي، خاصةً وأن لكل صنف من الأعوان والمقرّبين آفة تفسده، وبلية تبعده عن الصلاح. وقد عدّد الماوردي، نقلاً عن المأثور من الحكم، في **التسهيل**، آفات الأمراء والوزراء والجند والعلماء والقضاة والعدول والزعماء. بل إنه أشار كذلك إلى آفة المشورة[4]، مطالباً الملك بضرورة قطع أسباب هذه الآفات في أوانها، «لتسلّم له مصادر الأمور، فتستقيم

---

(١) الماوردي، **نصيحة الملوك**، م. س، ص٢٩٧.

(٢) الوزير المغربي، **رسالة في السياسة**، م. س، ص٢٠٨ - ٢٠٩.

(٣) الماوردي، **نصيحة الملوك**، م. س، ص١٨٩ - ١٩٠.

(٤) يحدد الماوردي آفات كل فئة من الخاصة، نقلاً عن المأثور، فيقول: «آفة الوزراء خبث السريرة، وآفة الأمراء مفارقة الطاعة، وآفة الجند مخالفة القادة، وآفة الرعية ضعف السياسة، وآفة العلماء حب الرئاسة، وآفة القضاة حب الطمع، وآفة العدول قلة الورع (...) وآفة المشاورة انتقاص الآراء (أو انتقاض الآراء)». **تسهيل النظر**، م. س، ص٢٦١ - ٢٦٢.

مواردها، ويأمن نتائج التقصير، فتحمد عواقبها»[1].

ولم تكتفِ نصوص الآداب السلطانية بهذا، بل إن بعضها قدّم تفاصيل دقيقة في ما يُمكن أن نطلق عليه **السياسة الفعلية المباشرة في كيفية التعامل مع عالم الخاصة**. وقد حصر الماوردي هذه السياسة في الخصال العشر الآتية:

- أن لا يرضى من خاصته إلا ما يرضى من نفسه؛
- أن يدرّ على الخاصة أرزاقهم؛
- أن لا يقدِّم أحد من الخاصة إلاّ بالاستحقاق؛
- أن لا يسمح لأحد من الخاصة بظلم الرعية؛
- أن يعفو عن صغائر ذنوبهم؛
- أن لا يدعهم بدون شغل؛
- أن يختار منهم أعواناً؛
- أن يراقب وضع جنده، ويحاول تجنّب فشو الفسوق والفجور فيهم؛
- أن لا يحتجب عن الخاصة والعامة؛
- أن يتعهد مرضاهم وأيتام موتاهم[2].

أما العامة، أما الرعية على وجه الإطلاق، فقد نظرت الآداب السلطانية في موضوع تدبير شؤونها نظرة تضع الشأن السلطاني في مقام القوة الزاجرة، القوة الآمرة من دون شروط ولا حدود. فلكل صنف من الرعية سياسته الخاصة، وأن سياسة العامة تكون «بالرهبة وإلزامهم الجَدّد المستقيم، وقسرهم على الحق الصريح»[3].

وقد حدّد الماوردي حقوق الرعية على الإمام في:

- تعزيز دينهم، وذلك بحملهم على مناهجه ومعالمه، وأن يقيم فيهم الصلوات، في الأعياد والجمعات والمواسم؛
- حماية الحوزة وسد الخلة؛
- مقاتلة العدو؛
- تعمير البلاد وتأمين السبل؛
- حفظ الذمّة وإنصاف المظلوم من الظالم والضعيف من القوي؛
- حفظ الأموال والأشعار والأبشار؛

---

(١) **تسهيل النظر**، م. س، ص٢٦٢.

(٢) **نصيحة الملوك**، م. س، ص٣٢١ ـ ٣٣٨.

(٣) **الفخري في الآداب السلطانية**، م. س، ص٤١.

- إقامة الحدود التي حددها الله لهم وعليهم بلا ميل ولا حيف؛
- توفير حقوقهم من بيت المال بما جاءت به السنّة وأوجبته الشريعة[1].

لكن هذه الحقوق لا تكون إلاّ بمعرفة منازل العامة، وتنزيل كل منهم المنزلة التي تناسب مقامه، وذلك انسجاماً مع المبدأ المراتبي العام الذي تُسلِّم به الآداب، وتراه قانوناً عاماً مناسباً للسياسة السلطانية المتعلّقة بتدبير أمور العامة. يقول الوزير المغربي: «وأول ما يجب في سياستهم (يقصد العامة)، معرفة طبقاتهم، وتمييزسرواتهم، فيطالبهم (يقصد الملك) بالخدمة له، والسعي إلى بابه، إلاّ من ظهر غدره وبان عجزه»[2].

لا تخلو النصائح العامة التي تصوغها نصوص الآداب السلطانية من حسّ سياسي عملي، مطابق لطبيعة تطوّر بنية السلطة السياسية الإسلامية، في الأزمنة التي أنتجت في إطارها هذه النصوص. لكن الهاجس الحقيقي الذي يقف خلف هذه الخطط السياسية يهتم بالدرجة الأولى وكما أشرنا آنفاً بمسألة **البهاء والأبّهة الملكية**[3].

وهناك نصوص أخرى تتحدث عن **التدبير بالجود**، أي التدبير الذي يكشف كرم الملك وعظمته، ومظاهره تتمثّل في **التعطف والإكرام**، وتلبية طلبات الراغبين في تحقيق مراد بعينه[4]. وتتجه نصوص سلطانية أخرى في مسألة سياسة العامة إلى تفصيل القول في بعض الفئات داخل العامة أو الرعية، من قبيل ما نجده في **سلوك المالك في تدبير الممالك**، حيث يقسم ابن أبي الربيع سكان القرى من الزرّاع إلى:

- **أخيار أفاضل**، وهم يحبون الخير، وحقهم الإكرام؛
- **أشرار أراذل**، ويمكن إصلاحهم أو إبعادهم؛
- **المتوسطون** من أرباب المكاسب.

أما إصلاح الجميع، فيكون في نظره بما يلي:

١ - استعمالهم في صناعتهم، حتى لا يجدوا فراغاً لفكر في مفسدة؛
٢ - بالتقدم إليهم في كل وقت، باجتناب الخوض في أسباب السلطان؛
٣ - بالأخذ للضعفاء من الأقوياء، ومساواة الأقربين والأبعدين في السياسة؛
٤ - ترك التعرض للمظلوم، وتسهيل الحجاب له، وإنصافه من الظالم؛
٥ - أن يجلس لهم في كل وقت لشكوى أو وصف حال، أو مسألة حاجة؛

---

(١) **نصيحة الملوك**، م. س، ص٣٦١.
(٢) الوزير المغربي، **رسالة في السياسة**، م. س، ص٢١١؛ محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٥٨.
(٣) **العهود اليونانية**، م. س، ص٣٤.
(٤) ابن أبي الربيع: **سلوك المالك في تدبير الممالك**، م. س، ص١٨٤.

٦ ـ أن يؤمنوا من الأعداء الخارجين عنهم بسد الثغور وإحكامها؛
٧ ـ وليحرسهم من قطّاع الطريق، لئلا ينقطع معاشهم بانقطاع مسيرتهم؛
٨ ـ وليؤمنهم من اللصوص في منازلهم، لتكون الثغور مصونة، والطرق آمنة، وأيدي الأشرار مقبوضة[1].

بل إن نصوصاً سلطانية أخرى تُشير إلى ما تسميه **بسياسة الأمور العارضة**. وقد ذكر ابن الأزرق أمثلة منها، محدّداً العارض من الأمور التي تقتضي التدبير، في **الجهاد والسّعر والشدائد النازلة** (تكالب العدو، المجاعة والغلاء، الوباء والطاعون) **والرسالة والوفود**. الأمر الذي يدل على اتساع مجال سياسة العامة وشموله لكل شأن يتطلب الأمر السلطاني، حتى لا يحصل ما يؤدي إلى اختلال الملك، واختلال المملكة وفسادها[2]، وهو ما سنعود إلى التفكير فيه في هذا الفصل بتناولنا **لكيفيات تدبير الخلل والفساد** الذي يمكن أن يلحق بالسلطة وذلك بعد تقديمنا للخطط السلطانية في **مجالي التدبير المالي والتدبير العسكري**.

ثالثاً: التدبير المالي

إذا كانت الخطط السلطانية تبحث في السياسات العامة المتعلّقة بالسلطان وخاصته، ثم سياسة الرعية، فإن التدبيرين المالي والعسكري يندرجان في إطار التقنيات الخاصّة بأهم أعمدة الدولة السلطانية[3].

ولهذا السبب، تخصّص نصوص الآداب السلطانية، في الأغلب الأعم، أبواباً وفصولاً لتناول قضايا **المال والخراج والجزية والمكوس**. كما تخصّص أبواباً أخرى لمقاربة **الشأن العسكري**، وذلك بالحديث عن **الجند والحرب وتقنيات الدهاء الحربي**، كما استوعبتها من خلال المرجعية التاريخية التي اعتمدت وقائعها وشواهدها في **الاستدلال والتمثيل**. وقد اعتبر الزياني أن التدبير شأن ملكي يحصل بالتقوى والتزام العدل كما يحصل بحفظ المال والعناية بالجيش[4].

ويستطيع قارىء فصول التدبير المالي أن يكتشف وجود خاصّتين أساسيتين ملازمتين لكل حديث عن المال في الآداب السلطانية:

الخاصّية الأولى، تتمثّل في **المنحى الأخلاقي** المُؤسَّس أحياناً على نصية دينية،

---

(١) ابن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، م. س، ص١٨٧.
(٢) ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ج٢، م. س، ص٧١٤.
(٣) راجع كتاباً تحليلياً جامعاً في موضوع مالية الدولة الإسلامية: محمد ضياء الدين الريس، **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية**، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٧.
(٤) الزياني، **واسطة السلوك**، م. س، ص٣.

والمعبِّر في الأغلب الأعم عن نظام القيم السائدة في المجتمع.

نجد هذا الأمر في كتابات الماوردي، وفي نص **السراج** للطرطوشي. ولهذا طغى على باب التدبير في **نصيحة الملوك** «الطابع الأخلاقي» المستند إلى جملة من الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر مفردة المال، أو ما يقوم مقامها، من زينات الحياة الدنيا. والمستند كذلك إلى أخلاق ذمّ التبذير والتقتير، وامتداح الكرم، مع تخصيص صفحات قليلة في خاتمتها (نقصد فصول التدبير المالي) للحديث عن **حقوق بيت المال**.

وقد يرجع السبب في ذلك إلى أن الصفحات المخصصة للمال كعماد من أعمدة الملك، في نصّ **التسهيل**، اعتنت ببعض الدقائق التقنية المتعلقة بتقدير الثروة والمال. إننا نعلل الأمر بهذا الشكل لاعتقادنا بوجود كثير من العناصر المؤكّدة لمبدأ التكامل القائم بين النصّين، بل والقائم أيضاً بين النصّين المذكورين ونصّ **قوانين الوزارة** للمؤلف نفسه[1].

أما الطرطوشي، فإن الأبواب التي تناول فيها شؤون المال لم تستطع التخلص من هيمنة التدبير الراشدي، المفترض كتدبير نموذجي. ولهذا استحضرت الروايات المعروفة عن حسن تدبير الخليفتين الأول والثاني، معتبرة تجربتهما في الحكم صالحة للاقتداء في مجال التدبير المالي، متغافلة عن كل ما جرى ويجري في الدولة السلطانية بعدهما، وربما مُذكِّرة بضرورة العودة إلى طريقة في التدبير لم تعد ممكنة في لحظة من لحظات تطور صيرورة السلطة في علاقاتها بمجال تقدير المال داخل تاريخ الإسلام.

أما **الخاصّية الثانية** فتتمثّل في **آلية في التفكير** تعتمد جملة من القواعد والمفاهيم المطابقة لتصورات اقتصادية ومالية مناسبة لتاريخها وزمنها، أي المناسبة لمستوى ودرجة تطور الشؤون المالية والمؤسسات المالية في عصورنا الوسطى.

وهذه الآلية كانت تسلّم أولاً بأن **المال عماد السلطة وذخيرة الملك**، بل إنه عُدَّة من عُدَدِ مواجهة الأعداء[2]، إضافة إلى كونه **القوة والبهاء والموئل والمآل**؛ إنه قوام السياسة وعمادها[3].

تخوض خطابات الآداب السلطانية في بعض التفاصيل المتعلّقة **بشؤون الخراج والجزية والمكوس**. وقد أشار الماوردي إلى أهمّ الوسائل والسبل التي ينبغي اتباعها ليتمكن السلطان من ضبط متطلبات التدبير المالي، وذلك بعد تنبيهه إلى صعوبة تقديرها على الملوك، فقال: «قال لي بعض الملوك - وقد توفر على لذته، ولام غيره من الملوك عليها، وكنت سفيراً بينهما -: إني قدرت خرجي بدخلي، وجعلت لكل خرج دخلاً كافياً، واستنبت فيه أمناء كفاة،

---

(١) راجع الفصل الثالث من الباب الأول من هذا الكتاب.

(٢) **سراج الملوك**، م. س، ص٣٦٩.

(٣) **أدب الملوك**، م. س، ص٢١٦.

وأذنت لمن قصر دخله عن خرجه أن يقترض من غيره ما يقتضيه عند وفور دخله، ثم صرفت زمان التشاغل به إلى اللذة بعد إحكامه ونفسي ساكنة لانتظامه، فإن المُلك يُراد للالتذاذ به»[1].

إن القاعدة التي أشار إليها الماوردي هي **قاعدة تكافؤ المداخيل مع المصاريف** (الدخل والخرج). وقد أوضح أوجهها المحتملة في أن يفضل الدخل عن الخرج، أو يقصر عنه، أو يكون بينهما تكافؤ، وهو حال الاعتدال؛ أما الحال الثانية فهي حال الاعتلال المنذر بالاختلال والفساد، والحال الأولى في نظره هي الملك السليم والتقدير المستقيم[2].

أما صاحب **قانون السياسة ودستور الرياسة**، فقد تحدث عن طرق اكتساب الأموال مشيراً إلى خمسة منها وهي:

- من تعمير الضياع والعقار وتملكّها، واستنباط المياه وبناء المدن والقرى؛
- من تكثير الزراعة وحثّ الرعية على العمارة والصناعة؛
- من تثمير النقود بالتجارة، ويجب للمختار لها الكفاية والأمانة؛
- من قبول الصلات ممن فوقه، والتحف والهدايا ممن دونه أو يساويه؛
- من الغلبة على الخصوم الواجب دفعهم في الشرع وفديتهم وفيئهم[3].

ولعل الماوردي وحده هو الذي خاض في تفصيل تقني، من قبيل ما ذكرنا سابقاً. أما أغلب النصوص الأخرى التي اطلعنا عليها، فإنها تكتفي بالنصائح والمأثورات المؤكّدة على أهمية مراكمة الأموال وخزنها، لمواجهة أعباء الملك، أي لمواجهة **مقتضيات أبهة السلطة، ومستلزمات أبهة الأعطيات المجزية**. ذلك أن **السلطة مال**، «فلا يكون الشّيَع والإخوان والأهل والأعوان والحشم إلاّ مع المال، وما تظهر المروءة والرأي والقوة إلاّ به»[4].

يمكن أن نشير هنا إلى أن التدبير المالي في مصنفات الآداب السلطانية لا ينجز من طرف الممارسين والعارفين بالشأن المالي في دقائقه التقنية الخاصة، بل ينجز من قِبَل **بعض المهتمين بشؤون العمل السلطاني في مستوياته العامة**. ولهذا، فإن فصول التدبير المالي، مثل فصول التدبير العسكري، لا يمكن الاعتداد بها في المعرفة الدقيقة بمجالات هذه الأعمال، **بل إن فائدتها الكبرى تتمثّل في صياغتها لعلاقة هذه المجالات بالمؤسسة السلطانية**، أي علاقتها بالتدبير السلطاني الذي يعتبرها ركيزة من ركائزه. ولهذا تمتلىء فصول المال والتدبير

---

(١) **تسهيل النظر**، م. س، ص٢٢١.

(٢) **نفسه**، ص٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٣) مؤلف مجهول، **قانون السياسة ودستور الرياسة**، تحقيق محمد جاسم الحديثي، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧، ص١٠٥.

(٤) كتاب **الإشارة إلى أدب الإمارة**. م. س، ص٢٠٧ ـ ٢٠٨.

المالي وحقوق السلطان على بيت المال بالنصائح المتعلقة **بالإنفاق والإدخار، والبخل والسخاء**، وذلك لأن ما يهمّ الأديب السلطاني في شؤون التدبير أولاً وقبل كل شيء هو **الشأن الملكي، الأخلاق الملكية، والسياسة السلطانية**[1].

رابعاً: التدبير الحربي

تتقاطع في موضوع **التدبير الحربي** نقطتان اثنتان: **أولاهما تتعلق بالجند، وثانيتهما تهتمّ بموضوع الحرب والسلم**، وبين هاتين النقطتين تتبلور قضايا فرعية، وأخرى استراتيجية. أما **القضايا الفرعية**، فمنها ما يتعرض لوضع الجند وعلاقة الملك به، ومنها ما يشير إلى الوسائل الحربية والعتاد الحربي والذخيرة الحربية؛ وأما **القضايا الاستراتيجية** فتتناول موضوع الحرب والسلم، وتتعرض للقضايا المرتبطة بالمعارك الحاصلة في التاريخ، والمعارك المحتملة والمتوقعة، وكيفيات الاستعداد لها ومواجهتها.

وفي كل هذه المعطيات، المبوّبة والمحللة في فصول الآداب، المخصّصة للجند والحرب، وما يرتبط بهما، نجد جملة من الخبرات والمعطيات الموصولة بالمعارف والتقاليد والتقنيات المرتبطة بزمن النصوص وتاريخها، مما يُدرج اليوم في مصنّفات التاريخ التي تخطاها الزمن، وأصبحت في عداد ما يُنتسب إلى التاريخ[2].

صحيح أن الاهتمام بالجند في مصنفات الآداب يرتبط بالمؤسّسة الملكية، وبحمايتها والذود على حصونها، لكنه يرتبط في الوقت نفسه بتقاليد العمل الحربي في الزمن الذي أُعدت فيه هذه النصوص والزمن الذي قبلها، كما يرتبط ببعض الملابسات السياسية ذات الصلة بالدولة السلطانية.

فالمعلومات التي تضمنتها **رسالة الصحابة** مثلاً في مجال شرح حال الجند الخُراسانية، ومطالب ابن المقفع في هذا الباب لا يمكن فصلها عن سياق تاريخي محدد، فقد طالب ابن المقفع للجند بما يلي:

ـ تنظيم أفكارهم؛ إبعادهم عن الشؤون المالية؛ مراعاة مبدأ الكفاءة في القيادة؛ تثقيفهم ثقافة علمية وخلقية؛ متابعة أوضاعهم وأخبارهم من طرف الثقاة[3].

---

(١) يتحدث عبد الله العروي عن موضوع التدبير المالي والاقتصادي في الإسلام فيقول: «هذا موضوع دقيق، لم يدرس عندنا بكيفية جدية، وذلك بسبب ضآلة المراجع، لا نسبة بين ما يكتب حوله عادة، وجله تعميم لملاحظات متناثرة يتيمة، وبين ما يكتب في الغرب منذ قرن (...). إننا نجهل الكثير عن تقنيات التجارة الإسلامية، ونعني الكيفية التي كانت تضبط بها عملياً الكنانيش، تقدر الأرباح والخسائر، تعد النقود المختلفة (...) ما يمكن أن نسجله باطمئنان هو أن فكرة الموازنة مهما كانت تطبيقاتها لدى التجار وكتّاب الدواوين، بقيت باستمرار جزئية ولم تعمم قط». **مفهوم العقل**، م. س، ص٣١٢.

(٢) راجع الفصل الذي خصصه العروي في **مفهوم العقل** للجهاد، م. س، ص٣٢١ ـ ٣٤٢.

(٣) **رسالة الصحابة**، م. س، ص٣١١.

ومن الواضح أن المطالب المذكورة تحيل إلى مرجعية محددة تروم هدفاً مخصوصاً. أما المرجعية فهي **نموذج التنظيم العسكري الفارسي**، وأما الهدف فهو أن **يكون للمنصور جيش نظامي دائم**، يتيح له مواجهة المتربصين بالدولة العباسية الناشئة[1]. وهذا الأمر الأخير يرتبط بالملابسات السياسية التي صاحبت ورافقت وصول العباسيين إلى الحكم.

وقد استعاد الماوردي في **التسهيل** معطيات **رسالة الصحابة**[2] نفسها. أما في **النصيحة**، فإنه توقّف مطولاً عند ما أسماه **تدابير المناجزة والمقارعة**، وقد حددها في عشر خصال متتابعة بالشكل الآتي:

- عرض السلم على العدو؛
- تقديم الوعيد والتحذير؛
- استعمال اليقظة في الحرب؛
- تعهد أمر العسكر في الحل والترحال؛
- مقايسة الملك مع عدوه في المكان والعدد والعدة؛
- كتمان السر؛
- تقديم الحيلة على القوة؛
- اختيار الرسل والمبعوثين؛
- تجنب الملك لمواجهة الحرب بنفسه؛
- الشكر بعد الظفر[3].

تندرج الخصال المذكورة ضمن آليات التفكير في الشأن العسكري، وهي مستخرجة من عشرات الوقائع والأمثلة التاريخية والحكم المروية التي استقاها الماوردي من سجل الثقافة الإسلامية، كما استوعبته مدونات الآداب والثقافة السياسية والتاريخية[4]. وهي تعكس، في مختلف تمظهراتها الوعظية والوقائعية، **تجربة فتوحات الدولة الإسلامية** في غزوها للأمم والشعوب التي فتحت واحتلت، كما تعكس **درجة تطور المعرفة الحربية** في الخطاب السياسي السلطاني.

ولا تكتفي نصوص هذا الخطاب بالتفكير على شاكلة الماوردي، بل إن البعض منها

---

(١) حول عصر المنصور يمكن مراجعة: الشيخ محمد الخضري بك، **الدولة العباسية**، بيروت، مؤسسة دار الكتاب الحديث، ص٧٥ ـ ٧٧.

(٢) **تسهيل النظر**، م. س، ص٢١٦.

(٣) **النصيحة**، م. س، ص٤٧١ ـ ٥٢٠.

(٤) راجع أحمد محمد المبارك البغدادي، **الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي** بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٤، ص٦١ ـ ٦٣.

يخوض في **علاقة الملك بالجند**، وبعضها الآخر يهتم **بوصف هيئة الجند في الحرب**. وهناك نصوص تناولت مسائل التدبير العسكري بشكل مفصّل، وخصّصت لموضوعه مصنفاً كاملاً، بدل الفصل أو الباب كما هو شأن أغلب متون الآداب السلطانية[1].

ففي **الإشارة إلى أدب الإمارة** يقول المرادي: «يستحب للسلطان أن يكون جنده أجناساً متفرقة، وقبائل شتى، لا يتهيأ فيها الاتفاق على رأي واحد في الخلاف، وأن يسوس جنده سياسة تخرج شيوخه وقادته على الاتفاق والصداقة، وعن الخلاف والعداوة، فإن الأمرين يعودان عليه بالمضرة»[2].

إن القاعدة التي يُدافع عنها النصّ ترتبط بمواقف سياسية محددة، وهي معلنة وصريحة: لتكن الجيوش شِيَّعاً مختلفة فيتواصل الملك، ويحافظ على استمراره، حيث لا يمكن حصول اتفاق بين فئات غير متجانسة لا عشائرياً ولا ثقافياً، وحيث يستطيع الملك أن يظل عنواناً لوحدة الجميع، وذلك بحكم استحالة وحدة الشيع المتفرقة ممن شكّل بواسطتهم جنده وحاميته العسكرية. ولا يكتفي المرادي بهذه القاعدة السياسية في **كيفية تشكيل الجند**، بل إنه يتحدث أيضاً عن **أوقات الحرب**، **وكيفيات مواجهة الأعداء**، فيستعيد كثيراً من أقوال ابن المقفع، كما يلتقي مع كثير من المعطيات الموجودة في نصوص الماوردي[3].

وعندما نستثني الماوردي والشيزري لا نجد في خطاب الآداب السلطانية أي ربطٍ بين فضاء التدبير العسكري والحربي، وحروب «الجهاد» والفتوحات الإسلامية. إن مدونات الآداب السلطانية ترفع موضوع التدبير الحربي من مستوى الظاهرة المرتبطة بالتاريخ الخاص، تاريخ تجربة تشكّل الدولة الإسلامية، إلى مستوى القضية السياسية الاستراتيجية العامة والمجردة. وربما كان نص **المنهج المسلوك في سياسة الملوك** من أكثر النصوص السلطانية التي استحضرت تجربة الحرب في صورها الإسلامية. فقد خصّص الشيزري **سبعة أبواب للحديث عن سياسة الجيش وتدبير الجنود**، تناول فيها: سياسة الجند، وحقوق الجهاد، وكيفية مواجهة المشركين، ثم كيفية مقاتلة أهل البغي وقطاع الطرق ومقاتلة أهل الردّة. وفي النهاية بحث في ما أطلق عليه في الباب الثامن عشر: «في معرفة قَسم الغنيمة والأنفال»، وأخيراً ما ينبغي أن يفعله عند قفوله بالجيش[4].

---

(١) نحن نشير هنا بالذات إلى كتاب الإسكافي، **لطف التدبير**، تحقيق أحمد عبد الباقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٧٩.

(٢) كتاب **الإشارة إلى أدب الإمارة**، م. س، ص١٢٥.

(٣) راجع ملاحظة رضوان السيد في الهامش رقم٢، ص ٢٢٠ من كتاب **الإشارة إلى أدب الإمارة**. م. س.

(٤) **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**، م. س، ص ٥٩٥ ـ ٦٨٩. ونجد عند العامري في **السعادة والإسعاد**، م. س، فصلاً في ذكر الأسباب التي تمكن المدافعة، يتحدث فيه عن انتظام العسكر وطلائع الحرب... =

وقد تضمنت هذه الأبواب أمثلة ومعطيات مستخرجة أساساً من تجربة الحرب في التاريخ الإسلامي. إلا أن المصنّفات السلطانية الأخرى، **لا تربط بالضرورة حديث الحرب والجند بمعارك الجهاد**، ولا **بحروب الردّة أو الحروب السياسية** الحاصلة في التجربة التاريخية للدولة الإسلامية.

لقد ظلّت أغلب نصوص الآداب السلطانية تغرف من معين النصوص المرجعية الأساسية المستخرجة إما من كتب تاريخ ملوك الفرس، أو التاريخ البيزنطي، أو العهود اليونانية المنحولة. فقد خصص نص **سر الأسرار**، على سبيل المثال، مقالته التاسعة **لسياسة الحروب ومكائدها، وكيفيات ترتيب الجيوش وأوقات الحروب**[1]، وهي تقدم جملة من العناصر التي نجدها مبثوتة في أغلب مصنّفات هذه الآداب بصيغ مختلفة في إطار **لعبة المرايا**، وبناء على **آلية التناصّ**، الخاصية المركزية المحدّدة لنظام الكتابة في الآداب، كما سبق أن أوضحنا في الفصل الثالث من الباب الأول..

في سياق المقالة المذكورة يتمّ الحديث عن **هيئة الجند في الحرب**، وتستخدم في هذا الحديث لغة تقنية متخصصة. ففي موضوع **ترتيب العساكر والجند في المعارك** نقرأ ما يلي: «واجعل ميمنتك أهل الضرب والمخالفة، وميسرتك أهل الطعن، والقلب أهل المزارقة والرمي بالسهام والحرّاقات والأصوات الهائلة والحركات المختلفة. ولتكن مشرفاً بحيث تطلع عليهم، فإنهم متى علموا بذلك راقبوك، ومتى راقبوا حذروا. وتأمل أحوال العدو فحيث رأيت تخلخلاً فاجعل الصدمة فيه (...) واستكثر من الكمائن بالأصوات المفزعة (...) واستعمل المهادي والربي في طرقاتك (...) فالحروب بالمكائد»[2].

وقد خصص كتاب الإسكافي **لطف التدبير** أغلب أبوابه للحديث عن **الحرب والجند والمخاطرة**. وتضمن مجموعة كبيرة من الأخبار والحكايات، المستمدة من التاريخ العربي وتاريخ الدولة الساسانية، وكذلك تاريخ الروم، لتبرير الأحكام والمأثورات التي نقلها أثناء تحديده لأنماط التدبير التي يروم البرهنة على نجاعتها السياسية[3].

ولعلّ من أهم النصوص العسكرية التي تندرج ضمن نمط الآداب السلطانية، الفقرات المخصّصة للشؤون العسكرية في **عهد** مروان إلى ابنه، وقد حرره عبد الحميد بن يحيى. فقد بينت دراسة إحسان عبّاس الهامة لرسائل عبد الحميد أهمية المعطيات العسكرية التي تضمّنها هذا **العهد**[4].

= الخ، ص٣٢٨ ـ ٣٣٧.

(١) نقلاً عن: **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، م. س، ص١٤٧ ـ ١٥٥.

(٢) **نفسه**، ص١٥١.

(٣) ارجع إلى كتاب **لطف التدبير** للإسكافي، م. س.

(٤) **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء**، م. س، ص٩٩.

وإذا كنا نعرف أن عبد الحميد بن يحيى الكاتب لم يكن عسكرياً، «فمن أين له المعلومات الدقيقة في شؤون التعبئة والحركة والبيات والخندقة، وكل ما يتصل بفنون الحرب؟»[1]. هكذا يتساءل إحسان عباس وهو يواجه الفقرات المخصّصة للشأن العسكري والحربي في هذا **العهد**. وقد بيّن أثناء جوابه على السؤال المطروح، أن معلومات الكاتب مستمدة من أربعة مصادر: **المعارف العامة**، التي أصبحت جزءاً من معارف المثقف في ذلك الوقت، كوصية عمر إلى سعد بن أبي وقاص؛ ثم **توجيهات مروان** المستمدة من خبرته في الحرب؛ و**الرسائل المنسوبة لأرسطو** والموجَّهة إلى الإسكندر؛ ثم بعض **المعارف المنقولة عن الفارسية**[2].

يتحدث **العهد** عن المسؤوليات في وحدات الجيش، فيذكر **الطلائع**. كما يتحدث عن **العيون، وصاحب الشرطة، وقاضي العسكر، وصاحب الطلائع، وقواد الخيل، وصاحب الساقة وحافزها، ووكيل الخزانة والدواوين**[3]. كما نجد في **العهد** اهتماماً دقيقاً بأنواع الأسلحة، حيث يذكر **الدروع والسيوف والرماح والترسة**.. الخ. وقد بيّن إحسان عبّاس التأثير الكبير لهذا **العهد** في الآداب السلطانية، وذكر بصورة خاصة نقول الطرطوشي والعامري والهرثمي عنه مما يبرز **المكانة المتميّزة التي احتلها نصّ عبد الحميد في الكتابة السياسية السلطانية وفي شؤون التدبير العسكري بالذات**[4].

أما مصنّفات المأثور والمنقول التي تركها كل من ابن قتيبة وابن عبد ربه[5]، فقد جمعت ورتبت منتخبات من القول السائر في باب الحرب، مستعينة بالمرجعيتين الفارسية والإسلامية، مع منتخبات عربية من الثقافة الحربية السابقة على ظهور الإسلام. فقد اهتم ابن قتيبة في **كتاب الحروب** بآداب الفروسية وفرسان العرب في الجاهلية والإسلام[6]. كما اهتم النصّان معاً بوصف الخيل والإبل والسلاح، مع ذكر حيل ومكايد الحرب والأعداء، وكيفية مداراتها[7]. وقد شكّلت مجموعة الآثار المتضمنة فيهما معاً، مورداً للحِكَم المختارة والأقوال المنقولة في المصنّفات الأخرى التي صدرت بعدهما.

---

(١) احسان عباس، **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى...**، م. س، ص٩٣.

(٢) **نفسه**، ص٩٣.

(٣) راجع **العهد** كاملاً ضمن كتاب إحسان عباس السابق الذكر. ص٢١٥ ـ ٢٦٤.

(٤) راجع المقارنات الهامة والمفيدة التي قام بها إحسان عباس بين **العهد** ونصوص كل من العامري، **السعادة والإسعاد**، و**مختصر سياسة الحروب** للهرثمي، و**تفريج الكروب** لعمر بن إبراهيم الأنصاري، م. س، ص، ص١٠٠ ـ ١٠٦.

(٥) **كتاب الحروب** ضمن **عيون الأخبار**، م. س؛ كتاب **الفريدة في الحروب** ضمن **العقد الفريد**. م. س.

(٦) **كتاب الحروب**، ص١١٣؛ **الفريدة في الحروب**، ص١٧٩.

(٧) **الفريدة في الحروب**، ص١١٦.

ونستطيع القول هنا إن التصورات العسكرية المتعلّقة بالاستعداد للحرب وخوضها، والأمور المرتبطة بوضعية الجيش ودوره في الدولة السلطانية، تعكس معطيات تاريخية فعلية، كما توضّح منظور الخطاب السياسي السلطاني لقضايا الاستراتيجية والحرب، بالصورة التي تبلورت بها في التاريخ الإسلامي في العصر الوسيط.

وإذا كنا نعتبر اليوم أن كتاب **فن الحرب** لماكيافيلّي[1]، يُعتبر كتاباً تاريخياً، يعكس منظوراً استراتيجياً متجاوزاً، بحكم تجاوز نوعية الحروب التي أعِدَّ المصنف في إطارها، فإن الحكم نفسه يصدق على أبواب التدبير العسكري، أو نصوص الحرب المتخصصة، والمرتبطة بفضاء الآداب السلطانية. إن قيمتها هي في علاقتها بالتدبير السلطاني، وقيمة محتوياتها مرتبطة **بالتصورات الاستراتيجية الإسلامية** التي كان يجري بها العمل في العصور الوسطى[2].

وإذا كانت فصول التدبير المالي تعنى بقضايا تقدير المال وتنظيم صرفه في الدولة السلطانية، مع توجيه عام يحوّل الحديث فيها من مستواه السياسي المالي إلى المستوى الأخلاقي، أو مستوى التدبير الملكي المتعلق **بأبهة المؤسسة الملكية**، فإن فصول الحرب والجند تتميّز بطابعها السياسي التاريخي. ولا تبرز هذه المسألة فقط في **عنايتها بحيل ومكائد الحرب**، أو في دفاعها عن أولوية السلم وتأخير قرار الحرب. كما أنها لا تبرز كذلك في عنايتها بوصف العتاد، أو ترتيب نظام المعارك وخططها، بل أكثر من ذلك، إن طابعها الدنيوي التاريخي يتمثّل في الوعي بأهميتها في استمرار السلطة قائمة ومهابة، الأمر الذي ينسجم مع روح الآداب السلطانية خاصةً وأنه كان أمراً تقتضيه غزوات الفتح، وتتطلّبه مواجهة

---

(١) راجع العروي، **مفهوم العقل**. م. س، ص٣٣٠ ـ ٣٣٤. ويمكن الاطلاع على كتاب فن الحرب ضمن الأعمال الكاملة لماكيافيلي: *Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade, 1952.

(٢) يتحدث عبد الحميد في «رسالته الحربية» عن الطلائع وأنواع الأسلحة، فيقول: «ثم تقدم في طلائعك، فإنها أول مكيدتك، ورأس حربك، ودعامة أمرك، فانتخب لها من كل قادة وصحابة رجالاً ذوي نجدة وبأس، وصرامة وخبرة (...) وإياك أن تقبل من دوابهم إلا إناث الخيول مهلوبة، فإنها أسرع طلباً، وأنجى مهرباً (...) وأصبر في معترك الأبطال إقداماً (...) وخذهم من السلاح بأبدان الدروع، ماذية الحديد، شاكة النسيج، متقاربة الحلق، متلاحمة المسامير وأسواق الحديد (...) سواعد طبعها هندي، وصوغها فارسي».. إلى أن يقول في وصف السيف: «معهم السيوف الهندية، وذكور البيض اليمانية، رقاق الشفرات، مسمومة الشحذ، غير كليلة الحد». **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء**، م. س، ص٢٤٧. ويمكن مراجعة أيضاً في موضوع التدبير العسكري بحث أحمد بدر، «التنظيم العسكري عند العرب المسلمين: في النشأة والتكوين»، دمشق، مجلة **دراسات تاريخية**، ع٤ (١٩٨١)، ص١١٠ ـ ١٦٦.

المتربصين بالملك من المناهضين للأسر والقبائل الحاكمة[1].

خامساً: في تدبير اختلال السلطة

من السياسة الملكية، إلى سياسة العامة والخاصة، إلى تدبير شؤون الجند والمال، ينشأ فضاء الممارسة السياسية السلطانية، ليحدد الأمر السلطاني باعتباره الفعل النافذ في شؤون الجماعة. وهناك آلية واحدة تتحكّم في مختلف الحلقات المذكورة، يتعلق الأمر **بترويض الذات على احتلال مكانة فوق المراتب المجتمعية، وترويض الخاصة على الطاعة، وترهيب العامة، وملء الخزينة، وإعداد الجيش لحماية الحكم السلطاني**، بالوفرة في المال، وبالوفرة في الجند والعتاد.

أما التفاصيل الأخرى المحددة لكيفيات تقدير المال، وأساليب التعامل مع الجيش، ومواقيت القتال، وأساليب الظفر في الحروب، فكلها معطيات تحتلّ مكانة ثانوية أمام دور **التدبير الملكي في المحافظة على السلطة واستمرارها**.

لكن التدبير مهما أحكم لا يمنع من **حدوث الفساد والخلل**، ثم **التدهور والسقوط**، أي أنه لا يقضي تماماً على أسباب الاختلال التي يمكن أن تلحق بالدول والحكومات في التاريخ. ولهذا تهتم نصوص الآداب السلطانية بموضوع البحث في إمكانيات تدارك الاختلال ورفعه، من أجل استمرار السلطة في المجتمع، **حارسة للدين، وراعية لنظام المراتب** اللازم لكل وجود مجتمعي في التاريخ.

يحدد أردشير **في عهده** جملة من الأسباب يعتبرها علامات دالة على اقتراب أُفول المُلك، ويقرن المعرفة بلزوم العمل على مواجهة هذه العلامات وكسر شوكتها. إنه يعتقد بإمكانية ذلك سياسياً وتاريخياً، ولهذا كتب **عهده** لابنه موصياً إياه بما يلزم من العمل، **لمغالبة العوارض والأسباب المؤدية إلى سقوط الدول وأُفولها**.

إن المُلك، في نظره، يؤتى من مكانين اثنين: «**أحدهما غلبة بعض الأمم المخالفة (...) والآخر فساد الآداب**»[2]. ومواجهة العارضين المذكورين، غلبة الآخرين وفساد الأدب، تحصل **بتعظيم الولاة**. ويحدد **العهد مظاهر التعظيم في الإجلال بالدين**، أي إجلال منزلتهم من الله، وكذلك **إجلالهم بالعقل**[3]، وقد يكون المقصود بالعقل هنا المساندة الفعلية والواقعية بتعزيز موقعهم والعناية بمكانتهم. ولا يكون تعظيم الولاة في نظره إلا **بالصواب السياسي** الذي تؤشر عليه علاقة الوالي بالرعية حيث يكون مطلوباً منه أن يسوسها بالرأفة

(١) Bertrand Badie, *Les deux Etats,* Paris, Fayard, 1986, p. 41; M. Arkoun, *Critique de la raison islamique*, op. cit., pp. 159 - 160.

(٢) **عهد أردشير**، م. س، ص٥٨.

(٣) **نفسه**، ص٥١.

والغلظة، بالرقة والشدة، بالبذل والإمساك، بالقرب والبعد، بالمواساة والقطوب، بالرفق والعنف[١].

إلا أن المواقف التدبرية التي توجزها الخصال والمواقف المذكورة، الثنائيات التي تتطلب **موقفاً من الموقفين، وموقفاً بين الموقفين** (الوسط)، وربما **موقفاً بمحاذاة الموقفين**، لا تخرج عن سياسة التدبير العامة المرتبطة بخطط المَلِك في مواجهة رعيته. لهذا يتجه النص إلى ترتيب كيفية مواجهة العوارض التي تلحق الخلل بسير المُلْك، والتي حدّدها في عارضين **أحدهما خارجي** (الأعداء من الدول الأخرى)، **وآخر داخلي** (فساد الآداب في المجتمع).

يبدأ بالعَرَض الداخلي ويدعو إلى القضاء عليه أولاً. وهو يعتبر أن **فساد الآداب** يحصل **بفعل الفراغ**، لهذا يلزم عدم «إهمال الرعية بغير أشغال معروفة ولا أعمال معلومة»[٢]، ثم بعد ذلك تدريبهم على الحرب وتقويتهم بالسلاح، ليتمكنوا من مواجهة كل من يلحق بهم الأذى من الخارج.

أما الماوردي فقد خصص في **النصيحة** باباً لمعالجة موضوع «الإبانة عن الأسباب التي من جهتها يعرض الاختلال والفساد في الممالك وفي أحوال الملوك»[٣]، تحدّث فيه عن الأحوال التي تلحق بالدول في التاريخ، حيث لا يدوم الملك، وهو يسلّم في هذا الحديث بوجود قواعد عامة تشمل «أمور العالم (. . .) وعادات الأمم»[٤]، وذلك بدون تخصيص. فأحوال الأمم والممالك «متقاربة متشابهة». ولعلّ هذا الموقف يندرج ضمن رؤية الآداب السلطانية للتاريخ. وقد سبق أن أشرنا إليها في الفصل الثاني من الباب الأول، أثناء حديثنا عن منظور ابن المقفع للتاريخ الذي تعكسه بصورة مباشرة وبصورة غير مباشرة آثاره السياسية[٥].

وفي سياق تقديم الماوردي لهذا الباب، يخصّص الفصلين الأول والثاني للحديث عن **أحوال الأمم**، والحديث عن **الدولة الدينية**، بما يلمّح ويشير إلى معطيات تاريخية لها علاقة واضحة بمتغيرات الدولة الإسلامية[٦].

يعتبر الماوردي أن دوام السلطة واستقرارها مرهونان بقطع سبب اختلاف الرعية، ودفع مضار أصحاب الأهواء، والحسم في أطماع العدو. وفي هذه العناصر، ورغم استعراضه لكثير من المعطيات الدينية المستمدة من تجربة التاريخ الإسلامي، فإنه يعالج موضوع مواجهة **ضعف وفساد الدول** بمنطق الآداب السلطانية التي رسم في إطارها طريقاً مركباً جمع

---

(١) **عهد أردشير**، م. س، ص٥٩.

(٢) **نفسه**، ص٦١.

(٣) **نصيحة الملوك**، م. س، ص١١١ ـ ١٤١.

(٤) **نفسه**، ص١١١.

(٥) راجع الفصل الثاني من الباب الأول من هذا الكتاب.

(٦) **نصيحة الملوك**، م. س، ص١٢١.

فيه بين مأثور خطاب الآداب، ومعطيات التجربة الإسلامية في العقيدة وفي التاريخ بكل ملابساتهما السياسية المعقدة[1].

ويختتم الماوردي هذا الباب بالانتقال من اختلال حال الدول إلى موضوع إيثار طاعة الله والعدل، وهو مخصص لاستعراض سِيَر وأقوال جملة من الأنبياء والخلفاء والملوك والأمراء، متوَّجة بحِكَم مستمدة من **عهد أردشير**، تؤكد على **أهمية الدين بالنسبة لاستمرار المُلك وسلامه**.

إلا أن هذا الفصل في **النصيحة** لا يمكن أن ينظر إليه إلا باعتباره مقدمة عامة لمبحث **الاختلال في المُلك** الذي تناوله في **التسهيل** بدقة ووضوح، وبمواجهة تامة لمشكل الاختلال كما تبلور في مرجعية الآداب الفارسية بلغتها ومفاهيمها، وأفقها العام في النظر إلى السياسة وإلى سياسة التدبير، بما في ذلك **تدبير مصير السلطة واحتمال سقوطها وفسادها**. في هذا الفصل المعنون بـ «أسباب اختلال الدول»[2]، والمندرج ضمن الباب الثاني المتعلّق بسياسة الملوك، والوارد كذلك في سياق الحديث عن **سياسة الأعوان والمقربين**[3]، يتحدث الفقيه بكثير من القوة والوضوح معتبراً أن **فساد المُلك** يحصل بفعل شيئين اثنين: **فساد الزمان وتغير الأعوان**.

«أما **فساد الزمان** فنوعان: نوع حدث عن أسباب إلهية، ونوع حدث من عوارض بشرية»[4]. ويذكر الماوردي في موضوع مواجهة العوارض الإلهية مسألة إصلاح السريرة، والتلطف إلى حين تجاوز الحادث الإلهي العارض. أما ما يتعلق بالعوارض البشرية، فإن السياسة الخاصة بمواجهتها تقوم على الحزم. وهي تُحسم بحسم أسبابها، معرفة الأسباب أولاً، ثم البحث في كيفية معالجتها، بما تقتضيه من أعمال مناسبة لطبيعتها[5].

وفي موضوع **تغير الأعوان** من الخاصة، ودورهم في الاختلال والفساد، فإنه يعتبر أن تغير الأعوان يكون إما منهم بالذات، وإما ينتقل إليهم من الخارج. وفي هذه الحالة الأخيرة، ينبغي قطع علل الخلل من أصولها. أما الفساد الحادث منهم لعدولهم عن الاستقامة، فيتم تلافيه بتعجيل استدراكه، وذلك بناء على قواعد الملك: القوة في الحراسة والمحافظة، والرأي في التدبير والانتظام، والمكيدة في فل الأعداء، حيث «تكون القوة مختصة بالعقل، والرأي بالتدبير (...) وأما المكيدة فمختصة بفل الأعداء»[6].

---

(١) راجع الفصل الثالث من الباب الأول من هذا الكتاب.

(٢) **تسهيل النظر**، م. س، ص٢٤٧.

(٣) **نفسه**، ص٢٤٤.

(٤) **نفسه**، ص٢٤٧.

(٥) **نفسه**، ص٢٤٩.

(٦) **نفسه**، ص٢٥١.

إن مواجهة الاختلال إذن، تقوم على **لزوم الحزم**، وللحزم **آليات متعددة**، من بينها ضرورة معاينة أحوال الرعية ومعرفة أخبارها، ومتابعة المتغيرات المتفاعلة في مجرى حياتها. ذلك أن «الملك جدير أن لا يذهب عليه صغير ولا كبير من أخبار رعيته، وأمور حاشيته، وسير خلفائه، والنائبين عنه في أعماله، بمداومة الاستخبار عنهم، وبث أصحاب الأخبار فيهم سراً وجهراً»[1].

ولا ينبغي للملك أن يكتفي بهذا، بل إن هناك قاعدة أهم ينبغي العمل بها لإبعاد مسألة **حصول الخلل والفساد في السلطة**، تلك هي **المحافظة على المراتب ورعايتها**. إن مبدأ **مراتبية المجتمع** يُعتبر بمثابة **المبدأ الناظم والضامن لاستمرار السلطة**. ذلك أن حفظ منازل الناس يعني **العدل**[2]، وهو يحمي **التلاحم الاجتماعي**، ويحمي **واهب المراتب والمنازل**. وإذا كان هذا المبدأ في أصوله السياسية النظرية يعد جزءاً من مقدمات المرجعية اليونانية والفارسية[3] في خطاب الآداب، فإن ذلك يتأكد في نص الماوردي في المنقولات التي استشهد بها في هذا السياق، بإشارته إلى مراتب المجتمع كما صاغها أردشير[4]، وحيث يذكر نقلاً عن «عهد» بعض ملوك فارس إلى ابنه، ما يلي: «لا تكن في شيء من الأشياء أشدّ خشية منك من رأس صار ذنباً، أو ذنب صار رأساً»[5].

يشير الماوردي أيضاً في **التسهيل** إلى ما يمكن اعتباره حدسياً أولياً عن حياة الدول وأطوارها. فقد أوضح أن كل دولة تمر بثلاثة أطوار: **طور التأسيس**، ثم **طور الهدوء** ف **مرحلة الطغيان**. وفي هذه المرحلة الأخيرة تقترب الدولة من لحظة فسادها ونهايتها. يتعلق الأمر في هذا الحدس الوارد في **التسهيل** بملاحظة عامة غير مؤسَّسة نظرياً، وغير مبرهن عليها، ولعلّها تشكل جانباً من جوانب **التصوّر الخلدوني** لدورة حياة الدول[6].

---

(١) **تسهيل النظر**، م، س، ص٢٦٩.

(٢) العدل هنا انسجام، وهذا الموقف ينسجم مع المنظور الأفلاطوني للعدالة، حيث يكون الانسجام بين طبقات المدينة هو الوسيلة المناسبة لتحقيق العدالة. راجع **الجمهورية**، الكتاب الرابع، م. س، ص١١٤. ويمكن مراجعة توضيحات هامة هنا في **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٥٨.

(٣) نقرأ في **الشهب اللامعة** لابن رضوان ما يلي: «سئل بزرجمهر: ما بال مُلك آل ساسان صار إلى ما صار إليه، بعدما كان فيه من قوة السلطان، وشدة الأركان؟ فقال: ذلك لأنهم قلدوا صغار الرجال كبار الأعمال»، **الشُهُب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق سامي النشار، الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٨٤، ص٤١٦. ونجد الفكرة نفسها مع توضيحات إضافية في **سراج الملوك**، حيث يعتبر الطرطوشي أن ما يهدم الدول هو: تقليد كبار الأعمال صغار الرجال، دفع عمل اليوم إلى الغد، المحاباة، والاستبداد. م. س، ص١٧٦ ـ ١٧٧.

(٤) **تسهيل النظر**، م. س، ص٢٦٤.

(٥) **نفسه**، ص٢٦٥.

(٦) **نفسه**، ص٢٥١. ويمكن مراجعة مناقشة معطيات هذا الموقف في: أحمد محمد مبارك البغدادي، **الفكر** =

عود على بدء: من التدبير إلى العناية

قد لا نجانب الصواب إذا ما اعتبرنا أن خلاصة السياسة التدبيرية كما تحدّدها الآداب السلطانية، من سياسة الملك لنفسه، إلى سياسة الخاصة والعامة، إلى تدبير شؤون المال والجيش والحرب، إلى مواجهة اختلال الدولة وفساد الملك، تُعدّ **أمراً ملكياً** بامتياز؛ سلطة فردية حازمة، قوية وقادرة في الآن نفسه على مغالبة الخصوم والأعداء، وكل الساعين إلى تغيير منازلهم، أو المناوئين للسلطة بفعل الفراغ أو نقص الحزم والشدة أو فساد الآداب.

إن التدبير فعل ملكي، فعل صانع للأبهة، ومرتِّب لعلاقة أعوانها بها، وعلاقة من تسوسهم أيضاً (الرعية، العامة) ومن يقومون بحراستها، أو إعداد الموارد المالية الضرورية لبقائها. وفي كل هذه الأفعال والأعمال والسياسات، **يظل** فعل **التدبير** ومفعوله مرتبطين بالمجال المكي؛ يظل مجرد تجلٍ من تجليات قدرة الملك الآمرة، الباسطة نفوذها وسطوتها على العباد، تمسكاً بعزّ دنيوي، لا تستطيع التخلّي عنه، بل إنها ترى في التخلي عنه أمراً مخالفاً للطبيعة وللسياسة، ما دامت تربط الملك بالطبائع البشرية المقدرّة سلفاً، وتربط السياسة بالمراتب التي لا يستطيع أحد الحيدة عنها، **لأن العدل مراتب، أي أنه يكون ويحصل بمراعاة لزوم التراتب**.

وما يؤكد هذه المسألة هو أن التدبير لم يتحوّل إلى فعل تقوم به مؤسسات ترعاه وتحصّنه، وتهيء له إمكانية الاستقلال النسبي عن الإرادة المباشرة للملك أو الأمير أو الوالي. **فقد ظل التدبير مركزياً ومتمركزاً في شخص السلطان بالدرجة الأولى**، لأن السياسة في البداية والنهاية **سياسة سلطانية**. ولعلّ هذا هو الذي دفع أحد الباحثين إلى القول بعدم استقلال «الاقتصاد عن السياسة، والمدينة عن الدولة (. . .) فقد كان تدخل الأمير وارداً باستمرار»[1].

يدفعنا هذا الأمر إلى التأكيد مرة أخرى على **الطابع الأبوي للتدبير**، و**الروح الأخلاقية الطاغية على المنزع التدبيري في الآداب**. فالملك، في نظر الثعالبي، هو «من يعمّر بلاد مملكته، كما يعمّر أخصّ دوره ومساكنه، ويشفق على رعيته، كإشفاقه على بطانته وحاشيته»[2].

إن **التدبير** في النص المذكور **فعل رحمة وشفقة**، وفي **نصيحة الملوك**، يدعو الماوردي الملك في سياسة العامة إلى أن **يقتدي بالإله فيكون رحيماً**. ثم يستعرض آيات الرحمة. ويذهب أبعد من ذلك **فيقوم بربط السلوك التدبيري بالسلوك النبوي بالرحمة أيضاً**، مما يقلّص

= السياسي عند أبي الحسن الماوردي، م.س، ص٧٨.

(١) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، م. س، ص٣٠٨.

(٢) الثعالبي، **أدب الملوك**، م. س، ص٢١٥.

من سياسة التدبير لمصلحة **أخلاق التدبير** ذات الطابع الديني[1].

تزداد هذه المسألة في نصوص الماوردي وضوحاً أثناء حديثه عن القاعدة الثانية للملك في **التسهيل**، وهي القاعدة التي تنص على مبدأ «**حراسة الرعية**»[2]، حيث يقول: «وأما القاعدة الثانية فلأنهم أمانات الله التي استودعه حفظها واسترعاه القيام بها، ولا يصلون إلى العدل والتناصف إلاّ بإحسانه، وهو منهم بمنزلة ولّي اليتيم المندوب لكفالته والقيّم بمصالحه، يلزمه بحكم الاسترعاء والأمانة أن يقوّم زَلَلَه ويُصلح خلله، ويحفظ أمواله ويثمر موارده»[3].

تكشف هذه الفقرة عن الخلفيّة العميقة الموجِّهة لآليات التدبير في الآداب السلطانية. إنها آلية **الوصاية الأخلاقية** التي تقتضي الإحسان والكفالة، والقيام بالمصالح، وتقويم الخلل والزلل، وحفظ الأموال، وهو ما يعني القصور والدونية واليتم، مقابل **التدبير الذي يتحول من فعل سياسي إلى فعل أخلاقي**.. وهو ما سنعود إلى مزيد من تفكيك خلفياته وموجّهاته في الباب الثالث المخصّص لتعيين مظاهر **محدودية الآداب السلطانية** في مستوى القول والنظر، ثم في مستوى التاريخ، بحكم المتغيّرات التي جرت والتي تجري وتدفع إلى ضرورة مراجعة أصول ومقدّمات السلطة في التاريخ.

---

(١) ينظر محمد عابد الجابري إلى هذه المسألة من زاوية نظر أخرى مرتبطة ببنية تحليله المعتمدة في **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٧٧.

(٢) **تسهيل النظر**، م. س، ص٢٠٧.

(٣) نفسه، ص٢١٤.

الباب الثالث

محدودية الآداب السلطانية،

محدودية النظر والتاريخ

نصل الآن إلى باب المحدودية، **محدودية الآداب السلطانية** في علاقتها بأسسها المعرفية العامة، وفي مختلف أشكال العلاقة التي أقامتها مع **الإبستمي الديني**[1]، وكذلك في مستويات ارتباطها وانفصالها عن **الدولة السلطانية السائدة**، في مختلف الأطوار والأشكال التي تطوّرت من خلالها في تاريخ التجربة السياسية الإسلامية. . نصل إلى هذا الباب، وهو الثالث والأخير من هذا الكتاب، بعد أن اجتزنا **عتبة الحدود** في الباب الأول، وبعد إعادة ترتيبنا **لتجلّيات الآداب ونظامها التدبيري** في الباب الثاني.

إن المسافة بين الحدود والنظام، هي مسافة قائمة بين **عتبة التشخيص وحصر المعطيات**، معطيات المجال المبحوث، **وعتبة إعادة ترتيب المظاهر والمعطيات** ضمن نظام مفترض ومرسوم سلفاً، وهو نظام بقدر ما يجد في مادة الآداب أرضيته يجد في قراءتنا لها **محاولة في الفهم والتعقل والإنجاز**. .

نستطيع وصف المسافة المفترضة بين العتبتين بأنها مسعى آخر في التشخيص وإعادة التشخيص، يتوخى الإحاطة بالموضوع من زوايا نظر محددة، ومن أجل الإجابة على أسئلة معلنة وأخرى ضمنية.

أما المسافة بين الحدود والمعطيات المنتظمة في فصول الباب الثاني، وعتبة المحدودية التي نتجه صوبها الآن، ونحن على مدخل الباب الثالث، فإنها تروم تركيب وبناء درجة أعلى في مجال **التأويل**؛ إنها مسافة جديدة نقدرها لنفحص في إطارها الحدود والنظام من جديد، وذلك انطلاقاً من منظور يتجاوز التشخيص وإعادة الترتيب ليفكّر في سقف النظر المتحكّم في هذه الآداب، وليفحص عناصر من التاريخ الواقعي المؤطّر لنظامها في القول، ويتعقّل **المكانة الرمزية** التي تبوأتها في فضاء الخطاب السياسي في الإسلام.

المحدودية المقصودة هنا **تنسيبٌ** ينظر إلى الآداب في مجراها التاريخي النظري الذي انتظمت فيه وتبلورت في إطاره، والذي عمل بدوره على **تلوينها وتنويعها وإضاءة عناصرها**.

المحدودية، إذن، محاولةٌ لإدراك الملتبس في النصوص، ضبطه وتعيينه، ومحاولة

(١) نستعمل هنا مفهوم «**إبستمي**» للإحالة إلى النظام المعرفي الإسلامي المحدد لمرجعية النظر في الثقافة الإسلامية. ولتعيين وتحديد طبيعة الإبستمي الإسلامي يمكن الرجوع إلى: Mohamed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, op. cit.; p. 305.

تفكيك معطياته، بهدف سبر الدلالات العميقة التي لم ينطق بها، ولم تكشف عنها نصوصه. إضافةً إلى ذلك، فإن بحثنا في المحدودية يسلّم بوجود **آلية في إنتاج الآداب** لم تمكّن الخطاب السلطاني من تطوير أفقه في النظر وفي إنتاج المعرفة السياسية السلطانية. وإن هذه الآلية لا تخصّ الآداب السلطانية وحدها، بل تجد تجلياتها أيضاً في مستويات أخرى من الخطابات الناشئة في تاريخ الفكر الإسلامي.

يقارب هذا الباب بالذات أسئلة **تهدف إلى محاصرة نصوص الآداب**، داخل سياقها التاريخي. فإذا كانت هذه النصوص **قد تشكّلت** معبّرة عن معطيات تاريخية محدّدة، تتمثّل في **التبرير الأيديولوجي للدولة السلطانية**، وإذا كانت لغة هذه الآداب لا تزال حاضرة بصورة أو بأخرى، في قاموس الكتابة السياسية العربية المعاصرة، بل ما زالت تؤدي الوظيفة نفسها التي أنشئت من أجلها في متون الآداب السلطانية، فإن هذا الأمر يقتضي التفكير في المبررات والأسباب التي لا تزال تمنح هذه اللغة جواز الاستمرار، في زمن يفترض فيه مجاوزة نمط الدولة السلطانية، بحكم المتغيّرات العديدة التي شملت مجال المجتمع والسياسة في عالمنا، ومنذ ما يقرب من قرنين من الزمان.

نتجه في هذا الباب إلى فحص ومراجعة أبرز الإشكالات التي صاحبت تطوّر هذه الآداب. إن الأمر يتعلّق بتشخيص من نوعية جديدة، تشخيص يتخلّى عن المشخّص في مباشرته وتقريريته، ليعود إليه من خلال أسئلة محددة، مرتبطة بفضائه النصّي العام؛ أسئلة نفترض أنها أقرب إلى نظامه في القول والعمل، أي أقرب إلى خطابه ومراده.

لا يعني هذا أننا في هذا الباب سنتخلّى عن موضوعنا. فنحن نعتقد أننا هنا نقترب منه بقدر ما نبتعد عنه وعن نصّيته الملفوظة والمباشرة **(منطوق الخطاب)**. بل لعلّنا نعيد تأسيسه لنرى من زاوية أخرى **أوجه قصوره**، في علاقته بزمانه، وبالزمن الذي ما زال يحتضن لغته، في علاقته بمرجعيته، وفي علاقته أيضاً بالمرجعية الجديدة التي يبحث فيها عن سندٍ يحمي لغته من الاندثار، ويهبها تحييناً يضمن لها الدلالة ذاتها، **وبتوفر سند مرجعي جديد**.

بناءً على ما سبق، سنعمل في فصول هذا الباب على صياغة قضايا محدّدة في موضوع **المحدودية التاريخية والنظرية**، مستفيدين من معطيات معرفية وسياسية لها علاقة بمجال بحثنا لنتمكّن من **إنجاز مراجعة نقدية لنظام هذه الآداب، الأمر الذي يتضمن قراءة الحدود في محدوديتها التاريخية**.

لم يكن حضور الآداب السلطانية في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي مسألة عارضة أو استثنائية، ولم يكن أمر إصدار أغلب هذه المصنّفات من طرف مؤسسة السلطة في الإسلام مجرد صدفة. كما أن استمرار حضور لغة الآداب ومفاهيمها في بعض نصوص الكتابة السياسية العربية المعاصرة لا يُعدّ أمراً عرضياً. ففي هذه الأشكال من الحضور ما يبرز **الاستمرارية التاريخية** لنظام في القول وفي العبارة، إلى التفكير في مآل الخطاب السلطاني،

في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وعلاقة هذا المآل بالأنظمة السياسية السائدة اليوم في هذا العالم.

إننا نعتقد أن التفكير في الاستمرارية ومساءلتها يفيد في بناء **موضوع المحدودية، من حيث مداها الزمني، ودلالاتها التاريخية والنظرية**. وهو ما ستتيح لنا فصول هذا الباب التفكير فيه وبناء مقاربات في النظر إليه.

الفصل الأول

الدين في الدولة السلطانية:
التأسيس، التحالف، التوظيف

نفكّر في هذا الفصل في موضوع **المحدودية النظرية للآداب السلطانية**، دون أن يعني هذا أن تفكيرنا في هذه النقطة بالذات يتمّ خارج **إطار التاريخ السياسي الحيّ بملابساته المختلفة**. فالمحدودية النظرية فعلٌ يتمّ في التاريخ، وتنعكس عليه مقتضيات ومتطلّبات الصراع التاريخي.

يستند تفكيرنا في المحدودية النظرية للآداب السلطانية في السياق التاريخي الإسلامي، إلى قضية محدّدة نعتبرها هامّة وحاسمة في مجال التعمّق في فهم هذه الآداب، ومعرفة الأدوار التاريخية الأيديولوجية التي قامت بها في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام. يتعلّق الأمر بالعلاقة بين **السياسي** (مجال ما هو سياسي) **والديني** (مجال ما هو ديني). فمِن خلال فحصنا وتحليلنا لهذه العلاقة، سندرك نوعية هذا الخطاب في علاقته بأنماط الخطاب السياسي الأخرى، كما سنتبيّن حدود ومساحة تطوّره **كمجال غني بقضايا التدبير السياسي العملي** في حقل الفكر والممارسة السياسية في الإسلام.

وقد لا نجانب الصواب إذا ما قُلنا إن هذا الموضوع يُعتبر من الموضوعات المعقدة جداً في تاريخ الفكر الإنساني على وجه العموم، والفكر السياسي في الإسلام على وجه الخصوص[1]. ولا يقف الأمر عند هذا، أي عند مجرد الإقرار بتعقّد هذا الموضوع، بل إننا نستطيع القول كذلك إنه موضوع مليء بالأحكام المسبقة والآراء الجاهزة. وتُشكّل هذه الأحكام والآراء **عقبة نظرية** جديدة تُضاف إلى صعوباته المتعددة، فتتضاعف الإشكالات

(١) ظهرت في السنوات الأخيرة مجموعة من الأبحاث الهامة التي اعتنت برصد علاقات السياسي بالديني في تاريخ الفكر الإسلامي، نذكر منها على وجه الخصوص:
- برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.
- فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، عمان، دار الشروق، ١٩٨٩.
- محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**، م. س.
- رضوان السيد: **الجماعة والمجتمع والدولة**، م. س.

وتختلط القضايا، وتنشأ **الأحكام المتحزبة**، فتزداد الغشاوة سمكاً أمام الأعين فلا يعود الدارس يرى شيئاً.

تزداد المسألة صعوبة عندما نعرف أن **إشكالية العلاقة بين السياسي والديني** لا تزال إشكالية حيّة في فضاء السجال والصراع القائم في العالم العربي والعالم الإسلامي، الأمر الذي تترتب عنه انعكاسات وآثار متعددة على مستويات **التناول والمقاربة التاريخية**. فكل الأسئلة والإجابات الممكنة في هذا الإطار قابلة **للاستثمار الرمزي** الذي يدعم هذا الموقف، أو يقلل من قيمة ذاك. ومعنى هذا أن الموضوع ليس معقداً وحسب، بل إنه قبل ذلك وبعده **موضوع غير محايد**، وادعاء مقاربته بالمبضع التاريخي الموضوعي مجرد افتراض، قد لا تدعمه **الوسائل والأدوات المنهجية**، وقد لا تستقيم فيه **الأحكام والنتائج**، دون أن تكون قد اتخذت لنفسها موقعاً بين المواقع أو موقفاً وسط المواقف.

ومن أجل مقاربة مغايرة للموضوع، وهو ما نطمح إلى بلوغه، مقاربةٍ تتجنّب ولو مؤقتاً المواقف الحدّية السهلة، لتعمل على مواجهة إشكالات الموضوع، من خلال عمليات تشخيص وحفر تعاين النصوص في سياقاتها النظرية والتاريخية، وتعالج المعطيات المشخَّصة **بأسئلة تعي حدودها النظرية**، كما **تعي طابعها الإجرائي**، سنحاول جهد المستطاع إنجاز ما يقدّم التفكير في المعالجة والفهم، وذلك بالصورة التي تسعفنا بالمراجعة النقدية لذاكرة ما زالت حاضرة ومؤثّرة في مشهدنا السياسي المعاصر.

وفي سياق هذه المعالجة، سنستعين بجهود بعض الباحثين الذين أنجزوا في نظرنا قراءات ساهمت بصورة أو بأخرى في توضيح بعض جوانب الموضوع. وهدفنا من كل هذا هو التقدّم في فهم هذه الإشكالية في سياقها التاريخي، وفي إطار النتائج التي ترتبت وما زالت تترتب عنها في فضاء الممارسة السياسية الراهنة في العالم الإسلامي.

لنوضح أولاً دلالة عنوان الفصل، «**الدين في الدولة السلطانية**». إننا لا نقصد هنا إنجاز محاولة في التأريخ الذي يتوخى الإحاطة بوضع الدين الإسلامي في الدولة السلطانية، وهي الدولة التي سادت في تاريخنا الوسيط. إن المقصود أولاً وأخيراً هو **التفكير في الديني في خطاب الآداب السلطانية**، أي التفكير في كيفيات استحضار الديني في بناء تصوّرات ومعطيات ومواقف هذا الخطاب.

ومعنى هذا، أننا نواجه قضية محددة تتعلّق بضبط وتعيين **رؤية ومنظور الآداب السياسية السلطانية لما هو ديني**، للإسلام بحكم أنه الديانة السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية التي تبلور في إطار ثقافتها السياسية الخطاب السلطاني، ولكل دين كيفما كان، بحكم المنزع التاريخي المنفتح في هذه الآداب، حيث لا يكون الدين بالضرورة هو الإسلام بل كل الديانات القديمة السابقة عليه.

لا يعني التحديد أعلاه أننا سنكتفي بمعاينة أبعاد الإشكال المطروح في منطوق الخطاب

وظاهره، بقدر ما يعني ضبط حدود المجال الذي نتجه صوبه في هذا الفصل.

أما المعالجة، فإنها تستعين في مواجهة المجال النصّي المقروء **بالتاريخ وبأنماط الخطاب السياسية الأخرى،** لمراقبة **كيفيات تمظهر الإشكال،** والتمكّن من جمع وإعادة ترتيب المعطيات النظرية المساعدة على التفكير فيه، وفهم أبعاده، واستخلاص نتائجه.

هناك مسألة أخرى تقتضي منا التوضيح، قبل مباشرة المعاينة والمعالجة. يتعلّق الأمر **بالأولويات والمقدمات** التي نسلّم بها في هذا السياق، والتي توجّه عمليات **تأملنا وتحليلنا للموضوع.**

وهنا يمكن أن نشير إلى ثلاث مسائل أساسية:

المسألة **الأولى** تتعلّق **بالتمايز بين مجال السياسي ومجال الديني،** التمايز في المقدمات، وفي الخطاب، وفي المرامي والأهداف. وقد تم تسطير وتعيين عناصر التمايز بالاستناد إلى التاريخ الإنساني، تاريخ الفكر السياسي، وتاريخ الديانات، وتاريخ العلاقات التي قامت بينهما عبر التاريخ.

لكن التمايز لا ينفي تماماً مسألة التفاعل القائم بينهما. فإذا كان إطارهما العام، إطارهما الجامع هو المجال الدنيوي، حيث ينشآن ويتنافسان معاً، فإن الوعي بالتمايز الذي ننطلق منه لا يمنع ولا يستبعد إمكانية حصول تفاعل معيّن، بل **تفاعلات محدّدة،** تطوّر مستويات العلاقة، وتمدّها بعناصر تلغي أو تقلّص، وربما توسّع، **دائرة الاختلاف والتناقض، ودائرة التكامل والتتام.**

يتحدّد التمايز بين الاثنين في النظر إلى الدنيا، وهي الفضاء الواقعي التاريخي الجامع بينهما، باعتبارها **فضاء للصراع والهيمنة.**

الدنيوي في السياسي **أرضي، تاريخي، بشري، عقلاني، نسبي؛** والدنيوي في الديني (الدنيا في المنظور الديني) **إيمان بالأمر الإلهي، بالوحي، بالمطلق، بالغائية المقدرة سلفاً.**

أما المسألة **الثانية،** فتتعلّق بقبولنا لما حدده ناصيف نصّار من أشكال لنمط العلاقة بين الديني والسياسي في التاريخ. فقد أشار في المبحث المخصص للسلطة السياسية والسلطة الدينية، في كتابه **منطق السلطة،** إلى أن العلاقة بين الديني والسياسي تتخذ خمسة أشكال رئيسية هي: **الاندماج، الإنكار، التحالف، الاستبعاد، الاستقلال**[1]. وقد دقّق الحكم في سياق توضيحه لهذه النمذجة، فقال موضحاً إن هذه الأشكال «تنطوي على إمكانيات تفريع وتركيب بين الفروع»[2]، بالصورة التي تولّد نماذج لا حصر لها من أشكال العلاقة الممكنة، والتي لا تستطيع تجاوز سقف **الخطاطة الخماسية** المذكورة.

---

(١) ناصيف نصار، **منطق السلطة،** م. س، ص١٤٤.

(٢) **نفسه،** ص١٤٤ .

سنستند إلى هذا التقسيم أثناء بحثنا في نمط العلاقة المتبلورة فعلاً في خطاب الآداب السلطانية، وسنعمل على تعيين نمط العلاقة في ضوئه بناءً على عينة بحثية محددة، وذلك بالصورة التي تتيح لنا تطوير محتواه.

وتبقى المسألة **الثالثة** والأخيرة، وهي تتعلق **بعمق تغلغل الديني في المجتمعات الإسلامية**. فقد اعتاد الباحثون الذين يفكّرون في موضوع علاقة الديني بالدنيوي في الإسلام، التذكير بمسألة غياب سلطة دينية مماثلة للسلطة الكنسية التي سادت في العصور الوسطى المسيحية. وهو ما يعني، في نظرهم، غياب الدولة الدينية في المجتمع الإسلامي. إلا أننا نرى أن هذا الغياب لا يمنع من التذكير **بقوة الحضور الديني الإسلامي وفي مختلف تلافيف الواقع في المجتمعات الإسلامية بما في ذلك الدولة**. فقد اعتبر أحد الباحثين أن «غياب الكنيسة والسلطة الكنسية هو الذي جعل من الصعب على الدولة أو على أي من النخب السياسية احتواء الدين وتدجينه والسيطرة النهائية عليه. والواقع أن غياب الدولة الدينية لم يمنع من نشوء المجتمع السياسي الديني، ولكن العكس هو الصحيح. وربما كانت المجتمعات الإسلامية هي الوحيدة في التاريخ التي كانت بالفعل مجتمعات دينية»[(١)].

ولا بد من التوضيح أخيراً، وفي إطار إشكالية فهم تمظهرات علاقة الديني بالسياسي في التاريخ الإسلامي ككل، أن خطاب الآداب السلطانية لا يمكن عزله تماماً عن إطاره التاريخي العام. وإذا اعترفنا منذ البداية بصعوبات فهم ومعرفة أهمّ أبعاد هذا الإطار، أدركنا بالضرورة صعوبة فهم مختلف أنماط التشكّل وإعادة التشكّل التي اتخذتها علاقة الديني بالسياسي في نصوص ومقدمات التدبير السياسي السلطانية.

فقد تشكّل الفضاء السياسي في العالم الإسلامي في إطار **توجّه تاريخي جديد، أنشأ قوة سياسية عظمى، مستندة إلى عقيدة دينية جديدة**، وحاول استيعاب مكتسبات التاريخ الإنساني داخل دائرة هذه العقيدة. فما هي الصيغ والأشكال التي بنى بواسطتها خطاب الممارسة السياسية علاقاته بل علاقاته بهذه العقيدة، التي لا يجادل أحد في كونها تضع الشأن الدنيوي ضمن أولوياتها في التاريخ وفي المجتمع، وذلك من **منظورها الميتافيزيقي النصّي الخاص؟**

لكن الإشكال الذي يُطرح هنا ويقتضي قليلاً من التوقف، لكوننا سنعود إليه في الفصل الثاني من هذا الباب والذي سنخصّصه لسقف **التدبير السلطاني**، وذلك ببحث الأسس الميتافيزيقية والأخلاقية للآداب، هو **علاقة الآداب السياسية بالدولة السلطانية**، نقصد بذلك علاقة المرايا بالصور. فهل تعكس **«مرايا الأمراء»** الواقع والوقائع والأفعال، وآليات التدبر والتدبير السلطاني؟ **أم** أنها تصنع هذه الصور لتصبح لاحقاً وقائع فعلية، ومعطيات تاريخية، بعد أن كانت نماذج في النظر التاريخي اقتضاها الشأن السياسي، وعملت المؤسسة السلطانية

(١) برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، م. س، ص١١٣ ـ ١١٤

على رسم ملامحها وتعيين قسماتها؟

يمكن أن نعيد صياغة السؤال بطريقة أدقّ فنقول: **ما هي علاقة نصوص التدبير السياسي السلطاني بدولة التاريخ في الإسلام؟** أي ما هي علاقة الخطاب (الثقافة السياسية السلطانية) بالحادثة التاريخية والواقعة السياسية في تجربة السياسة والتاريخ في الإسلام؟

قد تكون المسألة في الظاهر بسيطة جداً. فقد اقتضت متطلبات العمل السياسي اليومي التاريخي داخل الدولة الإسلامية الناشئة، الاستعانة بقواعد العمل السياسي. ونظراً إلى أن المسلمين في بداية انطلاق دولتهم ودعوتهم كانوا في مركز قوة، فإنهم لم يجدوا أي حرج في الاستفادة من تجارب الأمم المعروفة بتقاليدها المتطورة في المجال السياسي. وفي هذا السياق **تمت استعارة أساليب العمل السياسي الفارسية والبيزنطية بحكم رسوخها**، مع محاولات بسيطة في **التعديل والتوفيق** بين القيم التي كانت تقف خلف التقاليد السياسية المذكورة وتقاليد الدعوة الدينية الجديدة[1].

هذا أمر يكاد يحصل عليه الإجماع بين أغلب المهتمّين بالتاريخ السياسي الوقائعي في الدولة الإسلامية، حيث تُبرز مختلف الأبحاث والدراسات استفادة الحكام المسلمين من تقاليد الحكم الفارسية والساسانية منها على وجه الخصوص[2].

وإذا كان الأمر كذلك، فإن مفتاح قراءتنا لإشكال علاقة الديني بالسياسي في الآداب السلطانية هو التسليم بما سبق قوله كمنطلق، ومحاولة فحص النصوص والمواقف على ضوئه لنتمكّن من إعادة صياغة طبيعة هذه العلاقة، ورسم ملامح بعض الأبعاد التي اتخذتها.

١ ـ «عهد أردشير»، مزالق النصّ الملتبس:

بلورت الآداب السلطانية **مشروعاً في الثقافة السياسية الإسلامية**، مختلفاً تماماً عن أدبيات علم الكلام، ومختلفاً كذلك عن الأدبيات السياسية الفقهية والفلسفية والتاريخية، وكذلك الأدبيات السياسية الأخلاقية، سواء منها التي اتخذت لها مرجعية دينية خالصة، أو التي زاوجت بين المنظور الإغريقي والرؤية الإسلامية.

لقد كانت الوجهة العامة لهذه الآداب ترسم ملامح تصوّرات سياسية، مرتبطة أساساً بمجال الدولة والسلطة، وذلك رغم استعانتها بمعطيات متعددة من الأنماط الفكرية الإسلامية الأخرى القريبة منها، وخاصة **التاريخ** (تجارب الأمم) **والأخلاق** (العبر والمواعظ المشكّلة لمادة النصح والنصيحة).

اهتمت الآداب السلطانية، كما أوضحنا في فصول الباب الثاني، **بالأبهة الملكية والتدبير السلطاني، واستحضرت** أثناء هذا الاهتمام **تصوراً معيناً للتاريخ** يتجاوز المنظور

---

(١) Bertrand Badie, *Les deux Etats*, op. cit., p. 57.

(٢) ناصيف نصار، **منطق السلطة**، م. س، ص١٦٠.

المحلي والذاتي والخاص ليبلور **منظوراً كونياً** في زمنه، وذلك انطلاقاً من **تسليمه بأن المؤسسة السياسية مؤسسة بشرية، لا علاقة لها بالتمايزات الإثنية والدينية وغيرها**[1]...

هناك **مبدأ ثان** تضمنته الآداب السلطانية وعملت على إشاعته، باعتباره قانوناً عاماً أيضاً، وهو **مراتبية المجتمع**، حيث يتمّ **التسليم بلزوم وشرعية التراتب الطبقي** داخل المجتمع، بما يسمح بوضع الرتبة الملكية فوق كل الرتب.

أما المبدأ الثالث فهو النظر إلى الدين باعتباره مظهراً من مظاهر السلوك البشري، وباعتباره حاجة من حاجات الأفراد والجماعات في التاريخ. وقد استوعبت الآداب هذا المبدأ انطلاقاً من الصيغة التي تضمنها **عهد أردشير**[2]، وهي الصيغة التي شكّلت لازمةً من لوازم السياسة السلطانية، وتم الاحتفاء بها بأشكال متعددة على اعتبار أنها **قاعدة القواعد في النظر إلى علاقة الملك بالدين**. وقد لا نكون مجازفين إذا ما ادعينا أن الفقرة الرابعة من **عهد أردشير** تحضر في مختلف متون الآداب السلطانية التي تمكّنا من قراءتها سواء بنصّها أو بفصلها[3].

نحن نعتقد بأنه يجب التمييز في الموقف الأردشيري بين صورتين أساسيتين: **الصورة التاريخية الفعلية**، وهي الصورة التي ترويها كتب التاريخ، حيث قام أردشير في أوائل القرن الثالث الميلادي بإخضاع الإمارات والطوائف الفارسية المتفرقة، ووحّدها في دولة واحدة عُرفت بالدولة الساسانية[4]، واتخذ المدائن عاصمة له؛ وقد اهتمّ بموضوع الدين وأعاد إحياء الديانة الزرادشتية[5]، كما اهتمّ بالجيش، وأرسى كثيراً من النظم والقواعد الإدارية، وبين

(١) راجع الفصل الثاني من الباب الأول من هذا الكتاب.

(٢) **عهد أردشير**، حققه وقدم له إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٦٧.

(٣) يقول أردشير: «واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أسّ الملك وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين. فلا بد للملك من أسّه، ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أسّ له مهدوم. وإن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة إياكم إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقيه فيه، فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به، فتحدث رياسات مستترات في من قد وترتم وجفوتم وحرمتم وأخفتم وصغرتم من سفلة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسر ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أسّ والملك عماد، وصاحب الأسّ أولى بجميع البنيان من صاحب العماد...»، ص٥٣ - ٥٤.

(٤) انظر تعريفاً موجزاً بأردشير في الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، م. س، ص٥٧ - ٥٩، وفي مقدمة إحسان عباس، محقق **عهد أردشير**، م. س، ص٧ - ١٨.

(٥) حول الديانة الزرادشتية، راجع الفصل الثالث المعنون: «الزرادشتية دين الدولة»، ضمن كتاب كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، م. س، ص١٣٠؛ وكذلك مادة «الزرادشتية» في **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الثاني، م. س، ص٦٩٠.

الصورة التي حفظها «العهد» في صياغته العربية، وقد تم استيعابها في النسيج النصّي للآداب. . . وهذه الصورة لا تخلو من اضطراب بحكم ما لحق النص من عمليات تناصّية ساهمت في الخلل الذي لحق بعباراته وفقراته وانعكس على دلالاته المباشرة والبعيدة(١).

الفرق بين الصورتين يتمثّل في كون **الصورة الأولى تحيل إلى تجربة في التاريخ**، مرتبطة بشروط وملابسات سياسية محددة؛ **والصورة الثانية أشبه ما تكون بالنمذجة المحوّلة للتاريخي إلى قاعدة في التدبير السياسي العام**، وذلك في ضوء قراءة إن لم تكن قراءات سعت إلى تكييف محتواه وإعادة ترتيب سياقه وفقراته، لتناسب المجال الثقافي الذي يتمّ إرساله في إطاره (فضاء التاريخ السياسي في الإسلام).

لقد تحوّلت الممارسة الأردشيرية في موضوع دوره في إحياء الزرادشتية إلى قانون عام، يشمل ديانة جديدة قامت لمناهضة كل الوثنيات في التاريخ. ومعنى هذا أن **آلية التعقّل في الأدبيات السلطانية** كانت ترى الدين واحداً بأسمائه المختلفة. لقد كانت أقوال أردشير المستوعَبة كحكم ومأثورات تتحدث عن **الدين من دون تخصيص**، ولعلها كانت **تخصّص من دون تسمية**، مثلما تتحدث عن **المُلك** بإطلاق، لأن نظام الملك معروف في الحضارات الشرقية القديمة، وهو يحيل في ذهن صاحبه إلى نسق في الفكر السياسي مبني على تصورات محدّدة، وهو ما يؤشر على ملامح الأحكام العامة المتضمنة في نصوص تستحضر بقوة الوقائع والحوادث والشواهد، في ملمحها الجزئي العارض والمؤقت، وتربطها بتجربة في التاريخ والفكر، انطلاقاً من مصادرة **التماثل** الضمنية في نصوص الآداب السلطانية.

في **العهد** الأردشيري، وهو الخلفية المرجعية الناظمة لدلالة القول الديني في الآداب السلطانية، يتم استحضار تجربة من أهمّ تجارب التاريخ الآسيوي في مجال الثقافة السياسية والحكمة العملية، يتم استدعاؤها للتفكير في **علاقة الدين بالمُلك** في الإسلام.

وإذا كنا نعرف أن هذه التجربة تحدد العلاقة ضمن منظورها للدولة وللسلطة، وانطلاقاً من **احتواء السياسي للديني**، وذلك بالنظر إلى أن دور الدولة التنظيمي يشمل مختلف مجالات العمل البشري بما فيها المجال الديني، أدركنا صعوبة مطابقة الأقوال المنقولة بالوقائع التاريخية الفعلية، وأدركنا أيضاً أوجه الالتباس المتعددة التي تعبّر عنها الشواهد والنصوص المترجمة والمنقولة والمعرَّبة، في متون الآداب السلطانية ومدوّنات التاريخ وكتب الأدب.

لنعدْ إلى توضيح أهداف **بنية النموذج السياسي الساساني الأردشيري**.

يروم **العهد** تصور **مجتمع بلا فتن، مجتمع منظم مراتبياً**، مجتمع مُتَشَكّل في إطار هذه المراتبية، بنيته تتضمّن في الآن نفسه شكلين هندسيين: **الشكل الهرمي**: حيث قاعدة التراتب

(١) راجع الفصل الأول من الباب الثاني من هذا الكتاب.

بين رأس الهرم ووسطه وقاعدته، بكل ما يحمله الوسط والقاعدة من درجات ومراتب فرعية؛ ثم **الشكل الدائري**: حيث يشكّل السلطان بؤرة الدائرة ومركزها، وتشكل الدوائر من الصغرى إلى الأكبر منها، فالأكبر، **مقامات القرب والبُعد من المركز**، وهي مقامات خاصة الخاصة، ثم الخاصة، وأخيراً أعيان العامة، ثم العامة، وهم السفلة الرعاع.. وذلك انطلاقاً من أن معيار المكانة الاجتماعية يحدّده القرب أو البُعد من المركز، من السلطة باعتبارها **النواة المؤسسة، والبؤرة الجاذبة**.

في لغة **العهد** الأردشيري لا تحضر مفاهيم المعتقد والكافر، المتديّن وغير المتديّن، ولا لغة الحاكم والمحكوم، بل يحضر **التدرج الاجتماعي**، المؤسِّس لتعالي الملك، باعتباره قاعدة أصلية ضرورية في المجتمع. والضرورة هنا لفظية آمرة، **مؤسسة على ميتافيزيقا الطبائع الخالدة**.

وقد نقلت الآداب السلطانية هذه التصوّرات، واحتفلت بكسرى وأردشير وأنوشروان، كما احتفت بأقوالهم، بل إنها تصورت التاريخ والسلطة السياسية في الإسلام على منوالهم. وعندما يتحدث ابن المقفع في **الأدب الكبير** عن أصناف الملك مستلهماً نماذج التاريخ الفارسي، فإنه يعيّنه كما يلي: «اعلم أن المُلك ثلاثة: مُلك دين ومُلك حزم ومُلك هوى. فأما مُلك الدين فإنه إذا أقيم لأهله دينهم، وكان دينهم هو الذي يعطيهم ما لهم ويلحق بهم الذي عليهم، أرضاهم ذلك، ونزل الساقط منهم منزلة الراضي في الإقرار والتسليم؛ وأما مُلك الحزم، فإنه يقوم به الأمر ولا يسلم من الطعن والتسخط، ولن ينصر طعن الدليل مع حزم القوي؛ وأما مُلك الهوى فلعب ساعة ودمار دهر»[1]. فإن المُلك الأول، في نظره، لا يحيل بالضرورة إلى دولة المدينة، دولة الخلفاء الراشدين؛ إنه يستدعي هنا في الغالب مأثورة فارسية تعبّر عن أكثر من حالة تاريخية. أما التعديلات التي أُلحقت بالتصنيف المقفعي عند كل من الماوردي وابن خلدون، فلعلها عملت انطلاقاً من مأثور ابن المقفع على مطابقة القول بمعطيات التاريخ. وذلك ما سنعمل على توضيحه بتحليل نص الماوردي الذي يستشهد فيه بقول ابن المقفع المذكور، ويوضّح من خلاله وجهة نظره في مُلك الدين.

يكتب الماوردي في الفصل الثاني من القسم الثاني من **التسهيل**، في موضوع **قواعد المُلك**، ما يلي: «إن قواعد المُلك مستقرة على أمرين، سياسة وتأسيس... فأما تأسيس المُلك فيكون في تثبيت أوائله ومباديه، وإرساء قواعده ومبانيه. وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة»[2]. ثم يقوم بتوضيح طبيعة كل تأسيس، مؤكداً على أهمية **التأسيس الديني**، وقد اعتبره «أثبت أنواع التأسيس قاعدة وأدومها مدة

(١) ابن المقفع، **الأعمال الكاملة**، م. س، ص٢٥٠.

(٢) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، م. س، ص٢٠٣.

وأخلصها طاعة»[١]، كما اعتبر أن تأسيس المال والثروة أضعفها[٢].

لا يرد الحديث في تصنيف الماوردي لأنواع تأسيس المُلك المنقول عن ابن المقفع عن مُلك الإسلام باعتباره مُلك دين. فالإسلام الدين وأخلاق الإسلام نجدها متضمنة في كتاب **أدب الدنيا والدين**، أما كتاب **التسهيل** فإنه ينسج على منوال معارف الثقافة السياسية الفارسية الإسلامية. وهذا يطرح إشكالية أخرى تتعلّق بفكر الماوردي في مستوياته المختلفة، حيث يفكر الفقيه في قضايا الفقه والسياسة والأخلاق من زوايا نظر مختلفة، بل أحياناً متوازية. ولعله كان برغماتياً، حيث نجح في بلورة فكر ذي أبعاد ومرجعيات مختلفة، **محاولاً المواءمة بين متطلبات الفكر والعقيدة**، ومقتضيات العمل السياسي بمختلف رهاناته وإرغاماته[٣].

تنقل الآداب السلطانية ثقافة وتقاليد سياسية ورؤية سياسية محددة، تعمّمها في الثقافة الإسلامية، تعمّمها باتفاق مع السلطة السائدة. فقد كان أغلب الكتّاب الذين حرروا مدوّنات الآداب السلطانية من أعوان السلطان، ومن كتّاب الدواوين، بل ومن الملوك كذلك[٤].

ولا تكتفي هذه الآداب بنقل كُتُب تراجم الملوك، والكُتُب التي اهتمّت بتقييد عاداتهم في الحكم، وكذلك عهودهم ورسائلهم وخطبهم وأعمالهم الإصلاحية. بل إنها تنجز، في قلب هذه العملية وبمحاذاتها كذلك، عملية نشر القيم المتضمنة في النظام السياسي الفارسي، كما عبَّر عنها **العهد** الأردشيري. وإذا عرفنا أن نظام الحكم الساساني كان فردياً واستبدادياً[٥]، وأن ملوك فارس الساسانيين يسمّون أنفسهم الآلهة، وأنهم ورثوا عن أسلافهم «المجد الملكي الذي بمقتضاه آل إليهم الحق الإلهي، ليلبسوا تاج دولة الفرس»[٦]، أدركنا المغامرة النظرية التي أقدمت عليها الكتابة السياسية السلطانية في تاريخ الفكر السياسي في الإسلام. بل أدركنا المزالق الفكرية المتعدّدة التي ترتبت عن هذه العملية في قلب العمل السياسي التدبيري، والفلسفة السياسية الناظمة له، والموجِّهة لطقوسه في الممارسة السياسية بمختلف أوجهها.

أما إذا توقفنا عند ما نحن بصدده، **أي الدين في الدولة السلطانية**، كما تعيّنه هذه

---

(١) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، م. س، ص٢٠٣.

(٢) إن الفقرات التي يوضّح فيها الماوردي انطلاقاً من التصور المقفعي رأيه في أنواع المُلك، تليها فقرات في ص٢٠٦، يقوم فيها بشرح نص ابن المقفع الأصلي في **الأدب الكبير**، ص٢٥٠، وذلك ضمن **الأعمال الكاملة** لابن المقفع، م. س.

(٣) راجع أحمد محمد مبارك البغدادي، **الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي**، م. س، ص٤٩ ـ ٨٠.

(٤) نذكر هنا على سبيل المثال: **عهد أردشير**، ونص **واسطة السلوك** للسلطان الزيّاني، م. س.

(٥) Maurice Robin, *Histoire comparative des idées politiques*, Tome I, op. cit., p. 443.

(٦) محمد ضياء الدين الريس، **الخراج والنُظُم المالية للدولة الإسلامية**، م.س، ص٥٩.

الآداب، فإن تجربة أردشير **في إصلاح الديانة الزرادشتية**[١]، تحدد موقفاً واضحاً وتعني في نهاية التحليل أن الدولة الساسانية كانت تعمل على رعاية الدين الرسمي[٢].

تمثَّل إصلاح أردشير للديانة الزرادشتية في مجموعة من الأعمال التي نقلت نصوص الديانة من مستوى الأشعار والأناشيد الطقوسية إلى مستوى النص الموجَّه، نص **الأفستا** وقد سُمي **بالكتاب المقدس للديانة الرسمية**. ونتج عن هذا «أنه أصبح للزرادشتية في عهده نص ديني، ونظام كهنوتي، قامت فيه طبقة من رجال الدين المتحالفة مع السلطة بأدوار محددة، ترتبط أساساً بالمجال الديني، من بينها رعاية الدين وخدمة الآلهة، وهو ما خوّلهم جملة من الحقوق أبرزها: حق القضاء، وحق إصدار شهادة الميلاد، والإشراف على طقوس الزواج والموت، وكذلك رعاية المراسيم الدينية، كالظهير وتقديم النذور والاحتفال بالأعياد»[٣].

نستنتج من كل ما سبق أن العلاقة بين الملك والدين عبارة عن **علاقة احتواء واستيعاب** تقوم فيها الدولة بترتيب الشأن الديني في مستوى المظاهر والمعطيات السلوكية. إنها لا تتحدّد في **الشكل التحالفي**، كما بدا لناصيف نصار، وهو الشكل المنمط والمحدّد بوجود تمايز الدين عن السياسة، ثم اختفاء الصراع وراء الخدمات المتبادلة[٤].

إن العلاقة في نظرنا **تتجاوز التحالف لتبلغ درجة الاحتواء**. فإذا كانت جملة أردشير المتعلقة بأخوة المُلك والدين هي التي تدفع إلى قبول شكل التحالف، فإننا نرى أن الجملة المذكورة تضيع في ثنايا النص، وخاصةً في الفقرة السادسة من **العهد** التي يخصّصها أردشير لتبديع المتدينين الذين تسول لهم نفوسهم تجاوز سلطة الملك، أو نشر الفتنة بهدف الوصول إلى السلطة. ففي هذه الفقرة تبرز بجلاء **مسألة الاحتواء** التي تحدثنا عنها[٥].

ويمكن أن نقبل التنميط الذي يقترحه ناصيف نصار أثناء تصنيفه لـ **العهد** الأردشيري، مع إضافة مبدأ الاحتواء داخل التحالف، أو مبدأ سيادة المُلك على الدين.

هذا هو النموذج الذي رسمته التجربة الساسانية في صيغتها الأردشيرية وفي ملامحها العامة التي بلورها ابن المقفع في **الأدب الكبير** بصياغته في حدوس وأقوال عامة سياسة المُلك الساسانية، وترجمته في **رسالة الصحابة** لروح الموقف الأردشيري من مسألة احتواء المُلك للدين، وذلك بدعوته إلى أن يقوم الملك بالبتّ في القضايا القضائية التي لا يوجد فيها نص أو يوجد فيها خلاف[٦].

---

(١) راجع مادة «الزرادشتية»، في **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الثاني، م. س، ص٦٩٠.

(٢) ريتشارد اتيون، «الحضارة الإسلامية والتاريخ العالمي»، **مجلة الاجتهاد**، ع٢٦/٢٧ (١٩٩٥)، ص١٨٥.

(٣) «الزرادشتية»، **الموسوعة الفلسفية العربية**، م. س، ص٦٩١.

(٤) ناصيف نصار، **منطق السلطة**، م. س، ص١٦١.

(٥) راجع الفصل الأول من الباب الثاني من هذا الكتاب.

(٦) ابن المقفع، **رسالة الصحابة**، ضمن **الأعمال الكاملة**، م. س، ص٣١٢ ـ ٣١٣.

في كل هذه المواقف يتبلور موقف محدد في موضوع علاقة الدولة بالدين، تعلنه الآداب السلطانية وتدافع عنه، **بل لعلها تنجزه لخدمة أهداف ومرام محددة**.

وما يؤكد أهمية هذا الموقف الذي رسمت ملامحه الكبرى المرجعية الفارسية الناظمة للآداب السلطانية، مواقف الدولة العباسية الناشئة، والمتجهة إلى **تأسيس شرعيتها على الدين**. وقد لعب ابن المقفع دوراً هاماً في هذا المجال، وذلك بإسناده وتدعيمه النظري للموقف العباسي، انطلاقاً من اعتباره **أن مُلك الدين يضمن فيه الحاكم طاعة الناس من خلال حراسة دينهم، والدفاع عنه، وحماية شعائره**[1].

إن النتيجة الأساسية التي يمكن الوقوف عندها هنا، هي أن **الدولة السلطانية**، كما بلورتها الآداب، **تتبنّى مقدس الجماعة؛ إنها** لم تكن دولة خلافة «بل قامت منذ السلاجقة إلى الأيوبيين والمماليك والعثمانيين بتبنّي مقدس الجماعة»[2].

ولا يقف الأمر عند هذا، بل إن هناك من يرى أن **الخلافة نفسها كانت منذ قيامها مُلكاً**. فقد كانت «تحمل خصائص المَلك الموصوفة في القرآن بالنسبة إلى الله، الخالق، الحاكم المطلق، والمرسومة في تقاليد الاستبداد عند الفرس والبيزنطيين وغيرهم من الأمم القديمة، وفي نزعات العصبية القبلية عند العرب الجاهليين»[3].

استوعبت الآداب السلطانية أردشير وابن المقفع، وذلك لأن استمرار الدولة السلطانية ظل مرهوناً، كما أوضح أحد الباحثين، بضرورة «**التفاوض والتفاهم مع الدين**»[4].

وظّفت الدولة السلطانية، إذن، **الدين في السياسة**، بما سمح لها بتجديد شرعيتها، وإعادة بناء أُسسها. فقد اعتبرت الدين نوعاً من الحزبية المرتبطة بالدولة. وبناءً على ذلك، ساند حزب السنّة الدولة السلطانية، وتحولت الشيعة العلوية إلى حزب معارض زمن الأمويين والعباسيين، وذلك رغم الاختلاف الذي عرفه هذا الصراع خلال مراحل مُلك هاتين الدولتين.

لكن كيف طوّرت الآداب السلطانية المنظور الأردشيري ـ المقفعي؟ كيف استوعبته داخل صيرورة إنتاجها لنصوصها، وإعادة إنتاجها لهذه النصوص؟

إن الجواب على هذا السؤال يقتضي منا اختيار نموذج آخر من نماذج الآداب التي تناولت **مسألة العلاقة** بين **الدين والدولة**، بين **المُلك والدين**، بصورة تتضمن عناصر فاعلة في

(١) **رسالة الصحابة**، ، ص٣١٣.

(٢) رضوان السيد، «أهل السنة والجماعة: دراسة في التكون العقدي والسياسي»، ضمن كتابه: **الجماعة والمجتمع والدولة**، م. س، ص٢٣٣ ـ ٢٦٨.

(٣) برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، م. س، ص٧٩.

(٤) **نفسه**، ص٧٩.

تاريخ تطور هذه الآداب، في المستوى النظري النصي، أو في مستوى علاقاتها بالدولة السلطانية في الواقع وفي التاريخ.

ونحن نعتقد أن نصوص الماوردي تستجيب أكثر من غيرها للشروط التي ذكرنا. ولهذا سنخصّص مبحثاً ثانياً داخل هذا الفصل لمعالجة الإشكال نفسه بقصد التمثيل على مستوى آخر من مستويات تبلور علاقات السياسي بالديني في الآداب السلطانية لنتمكّن من معاينة **أنواع التغيّر والتعديل والتجاوز، أو التكريس والتدعيم،** الذي مارسته كتابة الماوردي على الاختيار الأول الذي حدّد معالمه العامة كل من أردشير وابن المقفع في **بدايات تأسيس خطاب الآداب السلطانية** في نهاية العصر الأموي وبدايات العصر العباسي[1]، خاصةً وأن لحظة الماوردي في تاريخ تطور الفكر الإسلامي تعدّ لحظة هامة بالمقارنة مع زمن ابن المقفع. **فقد عاصر الماوردي وشغل في بعض الدويلات السلطانية مناصب هامة، مكّنته من معرفة كثير من جوانب التدبير السياسي في علاقاته بالعقيدة وتطورها، وفي علاقته بصيرورة الدولة السلطانية في تاريخ الإسلام**[2].

٢ ـ الماوردي: المُلك في حراسة الدين:

عندما أطلقنا على نص أردشير **صفة النصّ الملتبس**، كنا نعي جيداً أن الالتباس المقصود مركّب، فـ **العهد** ملتبس في الصيغة المحفوظ بها، والتباسه يتضاعف داخل السياق التاريخي السياسي الذي يترجمه، يستعيده، ويحتفي بأقواله، منذ ابن المقفع إلى التنويعات الشكلية التي اتخذها **العهد** في ثنايا الآداب السلطانية عبر أزمنة تشكّلها المتواصلة.

نحن هنا لا نتحدث عن **الالتباس في العبارة**، رغم حصوله، وحيث ترد شذراته وفقراته في الآداب السلطانية والآداب السياسية الإسلامية، بصور متعددة. فهذه مسألة تجد تفسيراً لها في **عمليات التبيئة والتأويل** التي يُمارسها العقل الناقل والمدوِّن للنصوص المنقولة، وخاصةً عندما يكون هناك تنافر بين روح الفكر في الثقافتين اللتين تحصل بينهما عمليات النقل والمثاقفة. **الالتباس** الذي نريد إبرازه هنا يتمثّل في شجاعة قبول النظام السياسي الإسلامي والعقل السياسي الإسلامي لخطاب في السياسة مختلف تماماً في مفاهيمه وقواعده الأولى، المستمدة من المنظور الإسلامي في موضوع علاقة الحاكمين بالمحكومين. بل أكثر من ذلك فقد تم تأسيس خطاب في القول السياسي الإسلامي بالاستناد إلى هذا النص وإلى المواقف التي يتضمنها.

---

(١) يتحدث محقق **العهد** ومقدمه إحسان عباس عن الاهتمام بهذا النصّ في العصور الإسلامية، فيقول: «اعتقد أن **عهد أردشير** قد ترجم إلى العربية في دور مبكر، وأنه ربما تمت ترجمته في أواخر العصر الأموي»، ويورد شواهد تثبت هذا الأمر، راجع: **عهد أردشير**، م. س، ص٣٣ ـ ٣٥.

(٢) سعيد بن سعيد، **دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي**، م. س، الفصل الأول، ص٢٣ ـ ٤٥.

إن تبنّي الآداب السلطانية لـ **العهد** الأردشيري يُشكّل **لحظة انقطاع قوية في عملية إعادة تأسيس دولة المدينة،** في المشروع السلطوي الأموي والعباسي، ثم مشروع السلطنات والإمارات التي تعددت في محيط الجغرافية الإسلامية، منذ القرن الثالث للهجرة. وفي هذا الإطار يُشكّل حضور **العهد**، كما قُلنا، **علامة دالة على تمثل نموذج سياسي، يقرن السلطة بالقهر**، ويعتبر الشأن الديني ضرورة تاريخية تخصّ الجماعة الإنسانية، وهي ضرورة تقتضي التدبير والعناية والرعاية.

لقد استعملت الآداب السلطانية مضمون **العهد** الأردشيري، **لأن الدولة السلطانية أدركت أن الدين في المجتمع الإسلامي حقيقة فعلية، وواقعة تاريخية، وقوة صانعة لأمة.** ومعناه أننا أمام قوة تنازع السياسي في مجاله الخاص، مجال تدبير الشأن العمومي والعام، تدبير الخراج والجند والحرب والسلام. وقد حاول فهمي جدعان في دراسته الهامة **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام،** بلورة روح هذه الجدلية من خلال دراسته لمحنة خلق القرآن في زمن حكم المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ)، موضّحاً أن نتائج امتحان السياسي للديني أدّت في التجربة الإسلامية إلى استنجاد الدين بمظهرين: **أحدهما**، حسب تعبيره، «**متصلب في الدين**» يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر؛ **وثانيهما** عملي يتوسل إلى غاياته عند السياسي **بالطاعة ويلوذ بالنصيحة لأولي الأمر**، والدعاء لهم في السر والعلانية[١]. وانطلاقاً من هذا التصور وفي إطار المظهر الثاني تندرج جهود الماوردي في **بلورة ثقافة سياسية موافقة على مبدأي الانقياد والطاعة للسلطان.**

وإذا كنا قد أبرزنا في الفصل الثالث من الباب الأول أهمية الخطاب السياسي السلطاني الذي أنجزه الماوردي، وأوضحنا طابعه التركيبي المطوَّر لتقاليد خطاب الآداب السلطانية ونظامها، والمدعَّم في الآن نفسه لمرجعيتها، باستيعاب المتغيّر الإسلامي كجزء مركزي في المرجعية الجامعة والناظمة لسدى ولحمة هذا الخطاب، فإن ما لم نشر إليه عند ذاك هو تنوّع شخصية الرجل الفكرية. فقد جمع بين كفاءة الفقيه المدقّق والمستوعب لنظام الاجتهاد الفقهي، وحسّ المصلح الإسلامي المنافح عن القيم الإسلامية، والمبلور لخطاب في الأدب الإسلامي يروم الدفاع عن التقوى وتدعيم أخلاق الإسلام في مصنفه **أدب الدنيا والدين**، ثم رجل الدولة المستوعب لتقاليد وأخلاق السياسة السلطانية كما تتطلّبها وتقتضيها مستلزمات العصر في زمنه[٢].

وقد انعكست ثقافة الرجل الموسوعية على نظره السياسي في الآداب السلطانية، وفي مجال الفقه، وكذلك في مجال الأخلاق السياسية السنّية. وهناك **تقاطع وتكامل بين آرائه الفقهية والأخلاقية والسياسية** يعكسان كفاءته في جمع مكوّنات ثقافية متنوعة، واستعمالها

---

(١) فهمي جدعان، **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، م. س، ص٣٥٥.

(٢) راجع دراسة حنا ميخائيل، **السياسة والوحي، الماوردي وما بعده**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٧.

حسب المجالات الفكرية التي يخوض فيها. أما **التقاطع القائم بين إنتاجه النظري**، فقد كانت تقتضيه متطلبات النظر في كل مجال على حدة. وقد استوعبه الفقيه ليوظّفه في سياق تطوره الفكري، ومن غير التفات إلى التناقضات التي أفرزها هذا الإنتاج في الحقول المعرفية المذكورة. وهي، في كل الأحوال، تناقضات جزئية لا تبلغ سقف المبادىء النظرية العقائدية الكبرى في صيغتها السنّية.

لم يتمكن الماوردي في كتاباته السلطانية من تجاوز شبكة المفاهيم والمعطيات النصّية الحافظة لنظام الآداب السلطانية. صحيح أنه عرّب كثيراً منها، وذلك بكفاءته الإنشائية القوية، والمبصومة بتكوينه الفقهي اللغوي المتين، وصحيح أيضاً أنه اعتنى بإدماج المرجعية العربية الإسلامية ضمن سلّم المرجعيات المكوِّنة لبنية الخطاب في هذه الآداب[1]، إلاّ أنه في كل ذلك لم يستطع التخلّص من قيود المقدمات، وقيود المفاهيم والمصطلحات والاستعمالات التي تحتفي بها هذه الآداب. بل إن عنايته بعملية المزج والتركيب منحت نصوصه نكهة خاصة، طغى فيها **مأثور الآداب الدنيوي**، وظل فيها **المأثور الديني نصاً تبريرياً لا أقل ولا أكثر**. ونظراً لطغيان الثقافة السياسية الفارسية والإغريقية في هذه الآداب، فقد تحوّلت الاستشهادات النصّية الدينية التي تملأ نصوصه، إلى استشهادات قريبة في روحها داخل النصّ من روح النصّ في نظامه الشامل، أي أنها ظلت **أقرب إلى الآداب السلطانية في صيغتها العملية التدبيرية**، من دون أن تتمكن كنصوص في الدين وعظات في الأخلاق الإسلامية من إنجاز التحويل المفترض باعتباره نتيجة ضرورية لعمليات شحنها وحقنها بجرعات الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ومأثور أقوال الصحابة والخلفاء الأُوَل. وفي هذا الإطار ظل حديث الماوردي في نصوصه السلطانية عن الدين بدون تخصيص، وذلك رغم أن إسناده الديني للمجال السياسي يكون دائماً بالنص القرآني، وبمختار الحديث المحمدي، ومأثور من حَكَموا دولة المدينة بعد موت محمد.

لقد وظف الماوردي المعطيات الإسلامية **ليؤكد مقدمات السياسة السلطانية نفسها**، من دون أن يرى في هذه المقدمات ما يتنافى مع مبادىء العقيدة الإسلامية. إلا أنه لم يكتفِ بهذا، بل وجدنا أنه يعبّر تماماً في موضوع علاقة السلطة بالدين عن متطلبات الدولة السلطانية في زمن يسود فيه الاعتقاد بمنظومة في القيم دينية وإسلامية بالتخصيص والتعيين.

صحيح أن نصّ **نصيحة الملوك يحدّد** بوضوح الطابع الديني لكتابته، وأن الباب الرابع من النص مكتوب للتذكير بأخلاق الاستعداد للآخرة ما دامت الدنيا دار زوال[2]، وما دام الماوردي يعتبر **أن المُلك مخاطرة ومحنة وابتلاء**.. وصحيح أيضاً أن الباب الأول من الكتاب يتحدث عن ضرورة النصح، لكن هذه الكتابة لا تخرج عما أسماه فهمي جدعان بـ «**المظهر**

(١) راجع الفصل الثالث من الباب الأول من هذا الباب.

(٢) الماوردي، **نصيحة الملوك**، م. س، ص١٤٧.

العملي للدين في مواجهته للدولة السلطانية»[1].

لقد كتب الماوردي **النصيحة والتسهيل** ليدعو الخاصة والعامة إلى طاعة السلاطين. أما عصيانهم ورفض الانقياد والانصياع لهم، فإنه يوصل إلى طريق «الهرج والمرج والفتنة». **يتحصّن الفقيه بالركن الأخلاقي ليعزّز دولة الملك، ويرضى بحراستها للدين، فتضمن له الدولة السلطانية مقابل خدمته مكانة تابعة**. إنه مقتنع بالقول المنسوب لعثمان بن عفان «يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[2]، ومقتنع أيضاً بمحتوى **عهد أردشير**، حيث يستحضر في كتاباته السلطانية فقرات مطولة منه، وخاصة الفقرتين الرابعة والسادسة، وهما الفقرتان المخصّصتان لمسألتي **لزوم الدين للملك، ولزوم الملك للدين**، ومسألة **كيفية مواجهة أهل البدعة المناهضين بالدين للسلطة السياسية**، التي يفترض فيها حراستها للدين. وقد اعتبر الماوردي بناءً على محتويات الفقرة السادسة من **العهد** أن **أرشد الولاة «من حرس بولايته الدين»**[3].

يوكل الماوردي، إذن، للسلطة زمام حفظ الدين، ويقوم الدين في الوقت نفسه بتهييء القواعد الضرورية للطاعة اللازمة لاستمرار الملك. ويذهب الماوردي هنا مذهباً بعيداً فيعلن أن ليس في العقل ما يجمع الناس على حكم يتساوى فيه القوي والضعيف. لهذا «وقفت مصالحهم على دين يقودهم إلى جمع الشمل واتفاق الكلمة، وينقطع به تنازعهم»[4].

يتوقف الماوردي في هذا الموضوع أمام تجربة السلطة الإسلامية، وهو يعي أبعادها الداخلية، وذلك بحكم المهام التي قام بها طيلة حياته، وبحكم انخراطه في العمل السياسي المباشر بالكتابة والدفاع عن تصورات محدّدة للنظر السياسي والتدبير السياسي في عصره.

تحكم وجهة نظر الماوردي في هذا الباب مقدمات صريحة ومعلنة أبرزها:

١ ـ اعتباره السياسة جزءاً من الدين؛

٢ ـ إقراره بأن استمرار السلطة يقتضي بناءها على الدين. بل أكثر من ذلك، فالسلطة المنفصلة عن الدين، حتى لو كُتب لها أن تستمر، تظل غير شرعية في نظره: «فكل سلطة لا تُبنى على الدين، الذي تَوَلَّد حوله الإجماع، ويعتبر الناس فيه أن الطاعة واجب والتعاون فرض»[5]، تظلّ سلطة مؤقتة.

---

(١) فهمي جدعان، **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، م. س، ص٣٥٥.

(٢) يرد هذا القول في أغلب خطابات الآداب السلطانية، راجع على سبيل المثال، كتاب **اللؤلؤة في السلطان** لابن عبد ربه، م. س، ص٧.

(٣) **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، م. س، ص١٩٩.

(٤) **نفسه**، ص١٩٩.

(٥) حنا ميخائيل، **السياسة والوحي**، م. س، ص٧٤.

لكن كيف استطاع الفقيه المتضلّع في علوم الدين أن يربط الدين بالسلطة؟ وهل كانت عملية الربط في ذهنه عملية دينية أم عملية سياسية؟

لا جدال في أن الرجل كان يعي جيداً أهمية أدب الملوك، ويعي أهميته بالذات في باب التدبير السياسي، لكنه يريد للإسلام مكانة داخل هذه الآداب، أي داخل الفعل السياسي السلطاني؛ **إنه لا يريد التفريق بين الديني والسياسي،** فيعمل على توسيع دائرة الديني في الفقه والشريعة؛ لتشمل فضاء السياسي في المستوى العقائدي، ويضمن ما أسماه أحد الباحثين «عدم الفصل بين شؤون الحكم وشؤون الشريعة الإسلامية»[١].

يُمكن أن نضيف إلى ما سبق، أن تفكيره الديني يدفعه إلى اعتبار أن الواجب الديني يستدعي ما يلي:

- **المحافظة على الإسلام ومبادئه الأساسية؛**
- **مراعاة الاجتماع السياسي المستقر، أي قبول واقع الدولة السلطانية كما هي**[٢].

ولا يقتصر الأمر على هذا، «بل يتعداه إلى العمل على نشره. من هنا فإنه يتوجب عليه أن يجاهد ضد الذين يُدْعَوْن إلى اعتناق الإسلام حتى يعتنقوه، أو يقبلوا الدخول في نظام أهل الذمة. ثم إن جوهر الإسلام هو نظامه التشريعي، والواجب الديني للحاكم هو، في الأساس، السهر على حُسن تنفيذ هذا النظام»[٣].

يحدد موقف الماوردي **لحظة إيجابية في** التعامل مع شيئين اثنين: **مقدس الجماعة، والسلطة السائدة،** ويبني هذا الموقف على تصور معيّن للدين ومنظور خاص للتاريخ وللتجربة السياسية الإسلامية داخل هذا التاريخ. يتضح هذا الأمر بصورة جلية في مقدمة القسم الثاني من **التسهيل،** المخصّص لسياسة الملك. ففي تقديمه لهذا القسم يطرح تصوره للدين، للإسلام، ويربط هذا التصور بفضاء السلطة. **فالدين، في نظره، «يُصلح السرائر»، ويمنع من «ارتكاب الذنوب»؛ إنه «يبعث على التأله والتناصف» ويمكّن من «الألفة والتعاطف»**[٤]. وكل هذه المعطيات لا تصلح في نظره الدنيا إلاّ بها. **إن الدين وسيلة لتجاوز الشر القابع في النفوس**[٥]، **وسيلة للتعالي عن الحالة البشرية الغفل من العقيدة.** والدين أيضاً يوجب في المستوى الجمعي الطاعة والانقياد لأولي الأمر، حتى تستقيم أمور الإنسان في الجماعة. وأولو الأمر هم السلاطين الذين ابتلوا برعاية وتدبّر شؤون الخلق وحفظ الدين الذي يمنحهم الأمان

---

(١) حنا ميخائيل، **السياسة والوحي،** م. س، ص٧٩.

(٢) **نفسه،** ص٧٩.

(٣) **نفسه،** ص٨١.

(٤) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر،** م. س، ص١٩٩.

(٥) راجع الفصل الأول من الباب الثاني من هذا الكتاب.

و«حسن السريرة وجميل السيرة». ولا يمكن أن يستمر الدين في الجماعة بدون سلطة، وذلك لأن السلطة، في نظره، «**زمام لحفظ "قواعد الدين"، وباعث على العمل بها**»[1].

يؤسِّس الماوردي بهذه المقدمة تصوّره الخاص لعلاقة الدين بالسلطة، وهو يؤسّسه انطلاقاً من هذه المقدمة العامة لينتقل بعد ذلك إلى إعادة إنتاج **العهد** الأردشيري لعلاقة الدين بالملك، والمنظور المقفعي لأشكال الملك وأنماطه، الأمر الذي يترتب عنه استمرار حضور التصوّر الفارسي، الأردشيري منه خاصةً، **لنمط العلاقة التحالفية، الاحتوائية والوظيفية بين الدين والسلطة**، حيث يعمل السياسي على استيعاب الشأن الديني، بما لا يجعله يتجاوز سقف السلطة الأعلى.

ونحن لا نعتبر هذه المسألة خاصّة بالتجربة السياسية الدينية في الإسلام، بل إنها تجربة معروفة في سياق تطوّر علاقة الديني بالسياسي في تاريخ الفكر السياسي الغربي أيضاً[2].

يستوعب جهد الماوردي في **الملاءمة والمواءمة بين الدين والسلطان** تجارب التاريخ الإسلامي، هذه التجارب التي **رسّخت شوكة الوازع السياسي**، واعتبرت أن الإسلام يمنحها رمزية دينية، وذلك لأنه يشكّل الوجه الأبرز في الجماعة التي تسوسها.

إننا نعتقد أن روح موقف الماوردي في مسألة **علاقة الدين بالملك**، لا تختلف عن مواقف السلاطين العباسيين، ومواقف السلطنات التي نَظَّر الماوردي لوجودها في كتابته السياسية النصحية، وفي تناوله للأحكام السلطانية[3].

نستطيع التأكد من ذلك بمراجعتنا لـ **العهد** الذي كتبه المأمون سنة ٢٠١هـ لعليّ بن موسى الرضا، وهو **عهد** تكشف فقراته عن رؤية سياسية متماسكة، رؤية جامعة بين متطلبات الحزم الدنيوي ومقتضيات الشأن الديني. وسنحاول توضيح نوعية الجمع المتضمنة في هذا **العهد** بما يساعدنا على إدراك جوانب من خلفية نظر الماوردي لجدليات العلاقة التاريخية المتعددة والمتناقضة في موضوع الدين والدولة، وذلك من دون أن نهتم بالملابسات السياسية الأخرى التي ارتبطت بهذا **العهد** في تاريخ حكم المأمون، والتي كان من بينها الشبهة التي اقترنت بموت علي الرضا (سنة ٢٠٣هـ) بعد صدوره[4].

١ ـ **يسلّم العهد**، في ديباجته، **بأن الأصل في الجماعة هو الإسلام**، وأن هذا الأصل هو

---

(١) راجع برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، م. س، ص٨٥.

(٢) راجع دراسة هامة حول مكانة الدين والله في فلسفة هوبز: Raymond Polin, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, P. U. F., 1981, première partie, pp. 7 - 72.

(٣) سعيد بنسعيد، **دولة الخلافة**، م. س، ص١٠٥ ـ ١٢٨؛ وكذلك بحث أركون، «الرؤى السياسية والتاريخ الواقعي»، ضمن كتابه: *L'islam morale et politique*, op. cit., pp. 121 - 131.

(٤) في موضوع علي الرضا، يمكن مراجعة وجهة نظر محمد عابد الجابري في كتابه: **المثقفون في الحضارة العربية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥، ص٩٤.

الذي علَّم المسلمين «المجادلة بالتي هي أحسن»، كما وجّههم للجهاد والغلظة لنشر رسالته ومغالبة المشركين.

٢ ـ **الخلافة استخلاف،** وهي حقّ الله في المسلمين، وحقّه في الأمر بطاعة أولي الأمر، ثم إقامة الفرائض والحدود حسب شرائع الله وسنّته، ثم الجهاد لنشر رسالته، والعمل أثناء ذلك على حق أمن السبل وحقن الدماء، وإصلاح ذات البين، وجمع الألفة.

٣ ـ **الإمام الخليفة يمتلك صلاحية في تولية من يقوم بعده بأمور المسلمين،** فينصّبه علماً لهم، مفزعاً في جمع ألفتهم، ولم شعثهم، ليأمنوا الفرقة، ويرفعوا كيد الشيطان عنهم. بل أكثر من ذلك، فإن **العهد** يتضمن تصريحاً واضحاً مفاده «أن الله عز وجلّ جعل العهد بعد الخلافة من تمام أمر الإسلام وكماله»[1]، وذلك تجنباً للشقاق والعداوة والفرقة والفتنة.

٤ ـ **الخليفة الأمير مؤتمن بالتفويض الإلهي عن الحق.** ولهذا فهو مطالبٌ بالعمل على كل ما يعزّ الدين ويقمع المشركين، والعمل كذلك على صلاح الأمة ونشر العدل، وكل ذلك بإقامة الكتاب والسنّة.

تلك هي أهمّ الأفكار الواردة في **العهد،** وهي تظهر بجلاء هيمنة تصوّرات محددة لكنها تسكت عن أمور أخرى نجدها في الممارسة السياسية للمأمون، في تاريخه الفعلي، ونجدها في شواهد أخرى نصية منسوبة إليه. فقد خاطب المأمون مرة ابنه قائلاً: «يا بني، ارجعوا فيما أسببه عليكم من التدبير، إلى آراء الحزمة المجربين، فإنهم مراياكم، يرونكم ما لا ترون، وقد صحبوا لكم الدهر، وكفوكم التجارب»[2].

وقد حكى صاحب **لطف التدبير** عن المأمون واقعة تؤشر على معطيات في النظر السياسي لا علاقة لها بروح العناصر المعلنة في **العهد** الذي قمنا باستخراج عناصره المحورية. يقول الإسكافي: «سأل المأمون بعض علماء العرب عن رجالات الأرض، فقال بعضهم: أبو بكر وعمر، وقال بعض: عليّ، وقال بعض: معاوية وعمر في الدهاء والإرب والمكيدة. فقال المأمون: إنما أردت رجالاً قاموا بنقل دولة ونهضوا بأمر يعجز الرجال عن النهوض بمثله، فقالوا: أمير المؤمنين أعلم. فقال: رجالات الأرض خمسة: الإسكندر الرومي نهض من الروم حتى أباد مُلك دارا، وغلب على الأقاليم السبعة؛ وأردشير أقبل بمثل همته، حتى ردّ ما انتشر من ملك إقليم بابل على غرة؛ وبهرام جور في فتكه، وقتال خاقان ومن معه في ثلاثمائة فارس؛ وأنوشروان مع حداثة سنه توثب على مزدك في جمعه، وقد وافى دارا مملكة قباذا فأبادهم؛ وأبو مسلم صاحب دعوتنا، نهض في دولتنا وهو ابن ثماني

---

(١) **جمهرة رسائل العرب،** المجلد الثالث، م. س، ص٣٤٢.

(٢) نقلاً عن: فهمي جدعان، **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام،** م. س، هامش رقم ٢، ص٢٤٣.

عشرة سنة، وقُتل وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة»[١].

عندما تتمّ قراءة **العهد** ومتابعة الروايات الواصفة لأقوال وأفعال ومواقف المأمون التاريخية، تتشكّل صورة تاريخية عن **الممارسة السياسية المقترنة بالرؤية الدينية** في تجربة المأمون وفي تجربة كثير من ملوك المسلمين، عبر تاريخ تطوّر الحكم في الإسلام[٢]. فلم يكن المأمون في **العهد** الذي كتبه يُفكّر في الشأن الديني، بل كان همه الأول سياسياً. إنه بإرضائه لتيار من التيارات المعارضة للدولة العباسية، يعمل على استمرار سلطته بالدرجة الأولى. أما الصيغ الأخرى ذات الطبيعة الدينية، فإنها تُوظّف فقط لتأمين ما ذكرنا.

فلا جدال في عناية **العهد** بالشرعية الدينية، حتى عندما تكون رمزية، فتشهد على حكم يتعلق بجماعة دينها الإسلام. وفي **العهد** والأقوال الأخرى عناصر تنتمي إلى مجال التدبير السياسي الواقعي والفعلي، كما رتبته ملامح تجربة تاريخية محددة، هي تجربة الدولة في الإسلام. نقصد بذلك شؤون التدبير الجهادي وشؤون تعزيز الرسالة الدينية، وكذلك قضايا «حفظ الرعية والعدل»، ولو أن الأمر لا يتجاوز في الغالب عتبة الخطاب.

أشار أحد الباحثين قبلنا أثناء قراءته لعينة نصّية هامة من آثار المأمون، ومن بينها **العهد** الذي قدّمنا، إلى **اقتران النظرة الدينية بالسياسة الدنيوية في ممارسته**. واعتبر أن السمة الغالبة على ممارسته ومشروعه السياسي هي **النزعة العملية**، وذلك لأنه كان «ملكاً متفرداً بالسلطة، استحواذياً وكلّانياً»[٣]. وقد أوضح الباحث المذكور أن **محنة خلق القرآن** التي أدارها المأمون ورتب عناصرها، تعبّر بكثير من الجلاء عن **الجدلية التاريخية العميقة التي رسمت إشكالية الدين والمُلك في التاريخ الإسلامي**.

فماذا حدث في مسألة خلق القرآن؟ وكيف يفسّر فهمي جدعان ما حدث في ضوء ما نحن بصدده، أي الدين في الدولة السلطانية؟

يتعلّق الأمر في هذا الموضوع، في نظر الباحث المذكور، **بتنامي سلطة أصحاب الحديث والسنّة ومن يدور في فلكهم**. وكانوا في زمن المأمون قد بلغوا شأواً من القوة والانتشار جعل منهم **قوة أيديولوجية ذات قواعد عميقة** في المجتمع، أي **سلطة منافسة**، «تنظر إلى الدولة بمنظار تغيير المنكر». ولهذا السبب، **تقدّم «السياسي» ليعيد الأمور إلى نصابها ويحسم الصراع**.

(١) الإسكافي، **لطف التدبير**، م. س، ص١٣ ـ ١٥.

(٢) راجع قراءة الجابري للمحنة، وهي قراءة تناقش بعض نتائج فهمي جدعان، وتتجه إلى التفكير في موضوع المحنة انطلاقاً من بعض إشكالات الحاضر، **المثقفون في الحضارة العربية**، م. س، ص ص٨٩ـ١١٥؛ ويمكن مراجعة أيضاً دراسة للدكتور محمد أرشيد العقيلي، «المعتزلة وصلتهم بمحنة خلق القرآن»، مجلة **دراسات تاريخية** (الصادرة عن لجنة كتابة تاريخ العرب بجامعة دمشق)، ع٤١/٤٢ (١٩٩٢)، ص ١٠٦ ـ ١٣٧.

(٣) فهمي جدعان، **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، م. س، ص٢٦٢.

الصراع، في نظر فهمي جدعان، **كان صراعاً على السيادة والسلطة**. وما قام به المأمون في الواقعة المذكورة يتجه إلى ردّ الأمور إلى مكانها الصحيح، أي **ردّ الفقهاء ورجال الدين إلى حدود الطاعة**، ولم يجد أي حرج في **التوسل بالديني** للانتصار على من يدعون تغيير المنكر. فلم يكن ذلك الاستخدام إلا لحفظ «ماء الوجه الشرعي للخلافة، ولأن الديني كان أنفذ وأمضى في الإطار الاجتماعي المرجعي القائم».[1]

وبناءً على ما سبق، يحلّل الباحث المذكور مواقف الفقهاء من مسألة **التوفيق بين تغيير المنكر ولزوم الطاعة للسلطان**، فيعتبر أن التوفيق تبلور في ثلاثة اختيارات:

- فئة من الفقهاء **اختارت الانقياد والطاعة**، وعملت مع السلطان، وسوّغت أعماله؛
- فئة **اعتزلت وابتعدت** عن «جور الزمان» و«إمارة السفهاء»؛
- وفئة ثالثة **اختارت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ومارسته بدرجات متفاوتة من الشدة واللين.

وقد جسَّد هؤلاء، في نظر الباحث، «واقعية كبيرة»، واتباعية تكاد تكون مطلقة[2]. ونحن نعتقد أن أعمال الماوردي تندرج ضمن فئتين من الفئات الثلاث، الأولى والثالثة. فقد **اختار العمل مع السلطان**، كما **اختار التأليف ناصحاً ومدافعاً عن الدين**. وضمن هذا الأفق تُفهم مصنّفاته في الآداب السلطانية كما **يُفهم موقفه من العلاقة بين الديني والدنيوي**، بين السلطان والإسلام.

إن ما يمكن استخلاصه من التحليل المذكور واستناداً إلى معطيات محنة خلق القرآن، **هو أن السياسي الذي يستند في شرعيته إلى الدين، يواجه الذين يخاصمونه دينياً، وذلك باستعمال الدين لحساب السيادة السياسية**. لأنه يعي جيداً أن **المرجعية الدينية هي قاعدة القواعد في المجتمع** في مستوى التربية الخلقية والدينية، كتربية تعنى بالشأن الفردي الذاتي. أما **السياسة**، وهي شأن عام، فإن محافظتها على قوتها واستمرارها تدفعها إلى **استعمال الديني لتبرير وتزكية مشروعها في القيادة الدنيوية**، وذلك بنشر قيم الطاعة والانقياد.

هل يمكن أن نقول بعد كل ذلك **إن الدين في الدولة السلطانية يُعتبر جزءاً من المشروع السياسي السلطاني**؟ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم تتطوّر الآداب السلطانية في أفق وضع هذه المسألة في صيغ مُحوّلة للنظر السياسي، ومبلورة لرؤية معيّنة تحدد مجالات تداخل وانفصال السياسي عن الديني؟ **لماذا ظل الاختلاط سمة ملازمة للعلاقة القائمة بينهما**؟ ولماذا ظلّت الآداب السلطانية، رغم طابعها العملي التدبيري، سجينة رؤية محددة لعلاقة الدولة بالدين؟ ذلك ما سنحاول البحث عن مبررات له في الفصل القادم الذي سنخصصه لمقاربة **عوائق تطوّر الثقافة السياسية السلطانية في الإسلام**.

---

(١) **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ص٢٨٢.

(٢) نفسه، ص٣٣٩.

الفصل الثاني

سقف التدبير السلطاني:

الميتافيزيقا والأخلاق

نتجه في هذا الفصل إلى بحث **سقف النظر الجامع لكتابة التدبير السلطاني**، بعد أن توقفنا في الفصل السابق عند أهم إشكاليات هذه الكتابة في علاقتها بالدولة السلطانية؛ ونقصد بذلك **علاقة الدين بالدولة**، أو علاقة **الإسلام بالسياسة السلطانية** كما رتّبت القول فيها نماذج من نصوص الآداب السلطانية.

نقصد بسقف النظر، هنا، الإطار النظري الموجّه لمقالة الآداب في الخطاب السياسي السلطاني. وإذا كنا نعرف أن نصوص الآداب السلطانية لم تعنَ تماماً **بالتنظير السياسي**، ولم تباشر التفكير في الشأن التدبيري من **زاوية التقعيد النظري الفقهي**، بقدر ما صرفت اهتمامها لإعادة إنتاج وترتيب العبرة السياسية المستخلصة من كتب التاريخ وسِيَر الملوك، فإن هذا لا يعني أبداً غياب مرجعية مُحدِّدة لنظام القول العملي المتضمن فيها. ذلك أنه وراء الحكمة والموعظة، ووراء الحكاية والرواية التاريخية، مواقف نظرية غير معلنة في الأغلب الأعم، وهذه المواقف تكشف عن **رؤية محدّدة لمجال السياسي وحدوده ونظامه**، كما تكشف نمط الخلفية المعرفية التي تم ترتيب مادة الآداب في إطارها.

لم تكن الآداب السلطانية في كل النصوص التي أُنتجت في إطارها **آداباً محايدة**، ولا يمكن النظر إلى منتخباتها وجوامعها النصّية، وحوادثها المروية، باعتبارها مجرد منتخبات غفل من أي اختيار أو قرار. بل إن العكس هو الصحيح تماماً. ففي المجال السياسي أكثر من غيره، لا يُمكن افتراض حصول المعرفة المجردة لذاتها. **فالآداب السلطانية رسالة سياسية معلنة**، لكنها رسالة مؤسسة في إطار نظري متضمن في محتواها ومُعيِّن لهويتها النظرية.

إن وراء سياسة التدبير، ووراء النصح والموعظة، **مواقف في التبرير السياسي المدعِّم لاختيارات سلطوية محدّدة**. ووراء كل ذلك سقف نظري يحدّد مجال ابتكار الصور والقضايا، كما يحدّد محتواها المدرك والمعلن، ويشير في الآن نفسه إلى معانيها البعيدة، المعاني التي يُعتبر السقف الذي ذكرنا بنيتها العميقة التي لا تستطيع تجاوزها.

يتمثّل السقف النظري، الذي نروم تشخيصه من خلال قراءتنا لهذه الآداب، في

الميتافيزيقا الدينية، المتحكمة في نواة التبرير المركزية، الموجِّهة لآلية التفكير فيها؛ كما يتمثَّل في **المنحى الأخلاقي** الذي يشد نصوص هذه الآداب بوثاق قوي، فيحوّل التدبير السلطاني في الغالب **إلى عناية ذات طبيعة أخلاقية**(١).

للآداب السلطانية، إذن، ظاهر يكشف عنه نسيج نصوصها، بأبوابه ومفاصله ومفاهيمه المعروفة، وهو ما قمنا بتشخيص أبرز تجلياته في الباب الثاني(٢). لكن خطاب الآداب ينتج ضمن **دائرة نظرية محدّدة بمقدمات كبرى** ذات ارتباط عميق بمجال النظر السائد في التراث الإسلامي ككل، وهذا بالذات هو ما نتجه الآن صوب تعيينه ونحن نفكّر في البنية المعرفية العميقة لهذه الآداب.

إن **الميتافيزيقا الإسلامية والمنزع الأخلاقي** بصورتيه المعيارية والوضعية التاريخية، يحدّدان ـ في نظرنا ـ مجال حركة النظر السياسي السلطاني. فالتدبير السلطاني لا يتحدد في الآداب **كسياسة مستقلّة**، كفعل في التدبير قائم بذاته. إن فعل التدبير فيها يستند إلى رؤية **ميتافيزيقية للطبيعة وللسياسة**، كما يعتمد منظوراً أخلاقياً تُعيِّنه شبكة من المفاهيم ذات طابع معياري. وسنعمل في هذا الفصل على **تفكيك طبقات هذا السقف النظري**، بما يمكّننا من الوقوف على محدودية النظر السياسي في هذه الآداب.

أولاً: ميتافيزيقا الآداب السلطانية

يكشف قول جامع ورد في كتاب **السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة**، المعروف بـ **سر الأسرار**، نظام السياسة السلطانية ومفاهيمها الكبرى، فيحدّد أهمّ المرتكزات المفهومية التي تم اعتمادها في هذه الآداب. وهو يَرِدُ مرسوماً في ثلاثة أشكال هندسية، **دائرة ومربع ومستطيل**، ومنسوباً إلى **ناموس إلهي** يتوخى الإحاطة بكل ما في العالم من مظاهر ذات صلة بالفضاء السياسي في أبعاده القصية(٣).

يقدّم هذا القول في سياق نصيحة أرسطو للإسكندر، باعتباره جوهر الكتاب، حيث يخاطب المعلم تلميذه قائلاً: «وأنا ممثل لك صورة حكمية فلسفية ناموسية إلهية ثُمانية، تنبئك عما في العالم بأسره: تحتوي على سياسة العالم، وتشتمل على طبقاتهم، وكيفية وصول الواجب من العدل إلى كل طبقة، وقسمتها دورية فلكية: كل قسم منها طبقة، ابدأ بأي قسم أردتْ، يتوالَ لك ما بعده كتوالي دور الفلك. ولما كانت التدابير كلها أسفلها وأعلاها، وقفاً على العالم، رأيت أن أبدأ في هذه النصبة بالعالم»(٤). ثم يستعرض بعد ذلك الشكل

---

(١) راجع خاتمة الفصل الخامس من الباب الثاني من كتابنا هذا، وموضوعه: التدبير السياسي والخطط السلطانية.

(٢) حاولنا في الباب الثاني إعادة ترتيب أهم مبادىء وتجليات نظام الآداب السلطانية.

(٣) **سر الأسرار**، م. س، ص١٢٧ ـ ١٢٨.

(٤) **نفسه**، ص١٢٦.

الهندسي الجامع لروح النص.

وعندما ننقل النصّ من الشكل الدائري، ابتداء من مفهوم العالم، يستوي أمامنا متتابعاً كما يلي:

العالم بستان، سياجه الدولة؛
الدولة سلطان، تحيا به السنّة؛
السنّة سياسة، يسوسها الملك؛
الملك راع، يعاضده الجيش؛
الجيش أعوان، يكفلهم المال؛
المال رزق، تجمعه الرعية؛
الرعية عبيد، يشملهم العدل؛
العدل مألوف، به صلاح العالم[1].

تتضمن المعطيات أعلاه جوانب كاشفة لطبيعة التصوّرات والمفاهيم التي غذّت الآداب السلطانية، وهي تكتسي أهمية خاصة لأن النصّ الذي وردت فيه يُعدّ - كما أسلفنا - مرجعية من بين المرجعيات الأساسية المؤطِّرة للتفكير في هذه النصوص؛ **إنه نص مُولِّد ومؤسس لبنية الخطاب في تاريخ الآداب السلطانية**[2].

لا تنفصل **السياسة** هنا عن **العالم**، عن **نظام الطبيعة**. ونظام الطبيعة بدوره لا ينفصل عن **نظام التدبير الإلهي**، هنا ترابطٌ لا تنفصم عراه بين نظام التدبير السلطاني ونظام تدبير الكون ودورة الأفلاك. وهذا الأمر يُقَرَّر في النص باعتباره **حكمة فلسفية إلهية، وأمراً متعالياً**.

تجمع هذه الحكمة في صياغة محكمة أهم مفاهيم السياسة السلطانية: العالم، الدولة، السلطان، السنّة، الملك، الجيش، المال، الرعية، العبيد، العدل، صلاح العالم، وينتظم الجمع في ثنائيات موصولة ببعضها. فحياة الفكر هنا تتمّ بالاتصال والتواصل لا بالتمايز والانقطاع. الأمر الذي يتضمّن بقايا من **آليات التفكير الأسطوري**[3]، فتتناسل المفاهيم موصولة ببعضها البعض، وهي تقرر **أن الدولة سلطان، تحيا به السنّة، وأن السنّة سياسة يقوم بها الملك، وأن هذا الأخير، يدعمه الجيش باعتباره عوناً للملك**، مقابل ما يمنحه **الملك للجند من الأعطيات ومن المال**، الذي **تجمعه الرعية بعملها وجهدها**، وهي تنخرط في مجال الإنتاج. إلا أن العمل والجهد هنا يتم النظر إليهما في إطار مفهومَيْ **العبودية والرزق**، وأخيراً **يقرن العدل بالعبودية وبصلاح العالم**.

---

(١) **سر الأسرار**، م. س، ص ١٢٧.

(٢) راجع الفصل الثاني من الباب الأول من هذا الكتاب.

(٣) J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Tome II, op. cit., p. 115.

تشير هذه المفاهيم كذلك إلى **محدّدات المجال السياسي**: **الملك باعتباره سياجاً للدين**[1]، **الجيش، المال، ثم الرعية**. وهي تعيّن هذه المحددات في صيغ من الترابط **يساوي حدودها، ويحوّلها إلى معادلات متكافئة**.

ويمكن النظر إلى المحدّدات الآنفة الذكر من زاوية **التراتب الاجتماعي وعلاقته بالملك ونظام التدبير** المؤدي إلى صلاح العالم، بعبودية الرعية وعدل السلطان، وكلها معطيات مركزية في نصوص الآداب السلطانية.

يلتقي منظور **سر الأسرار**، المعبَّر عنه في الخطاطة السابقة، بروح **الآداب المقفعية**، ورؤيتها لمسألة التدبير السياسي. لا يتحدد اللقاء في بعض الفقرات أو العبارات أو الصيغ اللغوية فقط[2]، بل إنه يتحدد في خط الرؤية الناظمة والموجّهة للفكر والتفكير، نقصد بذلك **استراتيجية النص المؤسس لفضاء في التدبير السياسي**، عملت النصوص المذكورة على رسم أبعاده وملامحه ومفاهيمه المركزية.

فقد تبيّنا أن ديباجة برزويه في **كليلة ودمنة**، تماثل في بعض أوجهها وصورها، ديباجة يوحنا بن البطريق في **سرّ الأسرار**.

إن كتاب **السياسة في تدبير الرئاسة** يتضمن مباحث خاصة، مباحث سرّية، يتداولها الملوك، فتمكّنهم من التعرّف على شؤون التدبير المناسبة. وهذه المباحث رتّب قواعدها وأصولها الفلاسفة، وذلك بحكم بصيرتهم النافذة، والقادرة على فك طلسمات النواميس الإلهية.

تروي الديباجة كيفية وصول يوحنا إلى نص **سرّ الأسرار**، والخطوات التي قطعها بحثاً عنه، وكيف أنه حصل عليه بواسطة المسؤول عن خزانة أحد الملوك، وهو ناسك متعبد، حيث قام بعد ذلك بترجمته من اليونانية إلى الرومية ثم إلى اللغة العربية[3].

أما باب برزويه في **كليلة ودمنة**، فقد روى حكاية مماثلة في كيفية وصول الحكيم برزويه إلى الهند، والمشاق التي تعرّض لها أثناء بحثه عن نص التدبير السياسي، الموضوع على لسان الحيوان. وقد سرد الباب معطيات قريبة من معطيات ديباجة **سرّ الأسرار**، وخاصة فيما يتعلق بمسألة البحث عن النص، ثم العثور عليه بتوسط شخصيات لها علاقة بالملك وبالحكمة والكهنوت، ثم ترجمته له، وانتقاله به من عالم المعرفة المغلقة والخاصة (خزانة الملك المحروسة من طرف كاهن)، إلى عالم المعرفة المفتوحة على الملك وأعوانه ممن

---

(١) برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، م. س، ص٩٦.

(٢) راجع من أجل المقارنة، **سر الأسرار**، م. س، ص٧٣، **والأعمال الكاملة** لابن المقفع، م. س، ص٣٢٨.

(٣) **سر الأسرار**، م. س، ص٦٩.

تُوكل إليهم مهام تنفيذ التدبير الملكي[١].

إن النظر إلى المعرفة كسرّ من الأسرار، وتخصيص المعرفة السياسية بالذات بهذه الصفة، يندرج ضمن تقاليد معروفة في الفكر القديم. فقد كانت الأخويات الدينية اليونانية تتقاسم فيما بينها معارف محددة في الطبيعة والنفس والرياضيات والسياسة، يتناقلها المنخرطون في الأخويات فيما بينهم، ولا يتم تعميمها مطلقاً على باقي فئات المجتمع[٢]. وهذا الموقف من المعرفة يرتبط بتصوّرات محددة في موضوع النظر إلى الإنسان والمعرفة، حيث شكّل الحكماء والعرّافون والشعراء في العهود القديمة، فئات تمتلك كفاءات وملكات لا يمتلكها البشر العاديون[٣].

المعرفة هنا تقرن بالبصيرة الخارقة والحدس المعجز، وهي معرفة يختلط فيها **العقلي بالخيالي**، ويختلط فيها **الفلكي بالمجتمعي**[٤]، كما يتداخل فيها **الميتوس باللوغوس**[٥]، ويقترن **الميتافيزيقي بالسياسي**. وهي في كل الأحوال تتضمن أساساً دينياً متوارثاً، يتجلى ذلك في كون مانحي النصوص المذكورة، (الكهنة من خدام خزائن الملوك)، ينتمون إلى طبقة الكهّان والنسّاك وغيرهما من فئات المراتبية الدينية ذات الصلة بالمؤسسة الملكية.

هناك إذن ارتباط وثيق بين المظهر الطبيعي الفلكي، والمظهر الميتافيزيقي اللاهوتي، وبين مجال التدبير السياسي. وهذا الارتباط يحدّد مجال حركة النظر داخل الآداب السلطانية؛ إنه السقف المعيَّن **لحدودها**، والكاشف في الوقت نفسه عن **محدوديتها**، والمرتّب في الآن عينه **لكيفيات انتظامها**.

إننا لا نجد في هذه الآداب أي حديث عن **المجتمع**[٦]، كما لا نجد أي حديث عن **الإنسان الفرد والمفرد**، من دون أن نتحدث عن **المواطن**. ومعنى ذلك غياب مفهوم **الحرية**، والمغامرة الخلاقة للإنسان المبدع لذاته وللمجتمع وللتاريخ.

يعود الغياب في نظرنا إلى أن المنظور السياسي للآداب، رغم اعتماده على معطيات مستمدة من تجارب التاريخ، فقد **ظلّ ينظر إلى السياسة باعتبارها جزءاً من المعرفة الدينية**. إن المقدمات الكبرى التي تأسس في إطارها هذا الخطاب، لم يكن بإمكانها أن تخلّ بمبادىء

---

(١) **الأعمال الكاملة** لابن المقفع، م. س، ص ٢٨.

(٢) J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Tome II, op. cit., p. 116.

(٣) *Ibid.*, p. 120.

(٤) **سر الأسرار**، م. س، ص١٤٧.

(٥) أرنست كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص٧٩.

(٦) علي أومليل، **التراث والتجاوز**، م. س، ص٨٩.

النظر الديني، المرتّب لعملية استخلاف الإنسان في الوجود[1]. **فلم يكن بإمكان الثقافة السياسية السلطانية**، وهي جزء من نمط المعرفة الإسلامية التقليدية الوسطوية، **أن تفكّر في الموضوع السياسي خارج دائرة المعيارية الدينية، أو دائرة المعيارية الأخلاقية الممتزجة بالتقوى الدينية**[2].

لقد كان الاهتمام المركزي لكتابة الآداب يتحدد في **الدور التبريري**، المتمثّل في **إعادة إنتاج أخلاق الطاعة، المدعّمة للاستبداد السلطاني السائد**، بالاستناد إلى قراءة معينة للإسلام؛ **وإعادة إنتاج تدبير العناية** الذي يضع الملوك في مرتبة الرعاة والآباء والمستخلفين المستأمنين على مصير العباد، من أجل حماية حوزتهم، وإعداد سياج يحمي السنّة ويرعاها.

تعوّض مفاهيم **العباد، العامة، العناية الملكية**[3] **والطاعة**، مفاهيم **المجتمع، والفرد، وحقوق الأفراد في المجتمع، والعدالة والحرية**. فلم يكن بإمكان هذه المفاهيم، كما بيّنا، أن تحلّ محل الأولى في خطاب الآداب السلطانية، بسبب **التأطير الميتافيزيقي الديني** لهذه الآداب، **والمعيارية الأخلاقية المعينة لدلالات حمولتها المفاهيمية**. وقد استطعنا الوقوف على تعيين أكثر وضوحاً لهذا السقف النظري في مقدمات نصوص الآداب السلطانية، حيث تُبْرِز هذه المقدمات بجلاء **علاقة الملك بالاستخلاف الإلهي والتفويض الديني**، وهو أمر يكاد يكون **لأَزِمَةً نصية**، كاشفة لروح خطاب هذه الآداب.

لنستعرضْ في هذا السياق أمثلة دالة تكشف نوعية التأسيس الذي تسلّم به نصوص الآداب، وهي تتجه إلى تعيين أصولها وموجهاتها النظرية، ومستويات تدبيرها العملي.

يقول الماوردي في كتابه **قوانين الوزارة وسياسة الملك**: «واعلم، أيها الوزير، أنك مباشر لتدبير ملك له أسّ، هو الدين المشروع، ونظام هو الحق المتبوع (. . .) فاجعل الدين قائدك، والحق رائدك»[4].

أما الطرطوشي، فقد كتب في مقدمة **السراج**: «اعلموا أن في وجود السلطان في الأرض، حكمة لله تعالى عظيمة، ونعمة على العباد جزيلة»[5].

لا نريد أن نستعرض نصوصاً أخرى[6] تعيّن الملك **كنعمة ومنحة إلهية**، وتحدده

---

(١) رضوان السيد، «الإسلام والسلطة السياسية»، ضمن أعمال ندوة **تجديد الفكر السياسي** (بحث مرقون).

(٢) علي أومليل، **التراث والتجاوز**، م. س، ص٩٤.

(٣) مونتغمري وات، **الفكر السياسي الإسلامي، المفاهيم الأساسية**، م. س، ص١٣١.

(٤) الماوردي، **قوانين الوزارة**، م. س، ص١٢٢؛ الغزالي، **التبر المسبوك**، م. س، ص٩٧.

(٥) الطرطوشي، **سراج الملوك**، م. س، ص١٥٦.

(٦) يمكن أن نضيف هنا أمثلة أخرى تؤكد ما نحن بصدد إثباته. يقول ابن الحداد: «الحمد لله مانح الملوك رياسة البلاد ومُوليهم سياسة العباد»، **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**، م. س، ص٦١؛ ونقرأ في =

كوسيلة أقامها الله لحفظ نظام الأيام بالسلطان والملك. إن ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن **سقف المحدودية يتأسس انطلاقاً من تصوّر يربط الملك بالتفويض الإلهي**، الأمر الذي يوضّح مستوى آخر من مستويات **علاقة الديني بالسياسي** في الآداب السلطانية[1].

إن **التفويض الإلهي** الذي تعلنه وتقرّه مقدمات النصوص التي أشرنا إلى أمثلة منها في السياق وفي الهامش، يؤكد أمرين اثنين:

أولهما: يتعلق **بإضفاء الشرعية الدينية على الملوك والسلاطين**، حيث تعتبر الدولة السلطانية نفسها امتداداً لدولة الخلافة النبوية ودولة الخلفاء الراشدين. وهذه الشرعية تسكت عن كل القضايا الخلافية في موضوع الخلافات القبلية والعقائدية والسياسية التي تلاحقت في التاريخ الإسلامي، بما في ذلك **الفترة المؤسْطَرَة في الوعي الجماعي لتاريخ أمة الإسلام**.

إن المهمّ في التفويض، كما ترسم ملامحه الآداب السلطانية، هو **التظاهر بحماية وحراسة الدين، أي مواصلة العناية بمقدس الجماعة؛** إنه في الأغلب الأعمّ **مجرد قناع تستعمله السلطنة، ويزكّيه الفقيه**، عملاً بالحكمة الأردشيرية التي ترى **لزوم استعانة المُلك بالدين والدين بالمُلك**. ما دام الدين والمُلك يندرجان بالضرورة ضمن جدلية التاريخ الحي للجماعة الإنسانية.

وثانيهما: اعتماد الكتابة على **مبدأ لزوم الطاعة**، استناداً إلى **الأخلاق الدينية**، رغم أن الآداب تحتفل بالمأثور السياسي التاريخي الفارسي، على وجه الخصوص، لكنها تعرف في الوقت نفسه حاجتها إلى المأثور الديني أيضاً، **فتحدد سقف العقيدة باعتبارها الأسّ الذي يمنح الشرعية لدولة قامت على أساس رسالة دينية**[2].

ثانياً: الأخلاق والقناع الأخلاقي في الآداب السلطانية

لا يتأسس سقف النظر السياسي في الآداب السلطانية من خلال **منظور ميتافيزيقي لاهوتي**، يقرن **التدبير السياسي بالتدبير الطبيعي**، وبالتدبير السابق على التدبير الطبيعي. بل إنه يتحدد أيضاً، كما أوضحنا في الفقرات السابقة، في المنظور اللاهوتي المحايث لبنية هذه النصوص، والموجّه لنظرتها للإنسان والمجتمع والتاريخ. وهو **منظور محكوم بالرؤية الدينية**

= **تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلك** للطرسوسي: «فإن الله جعل حفظ نظام الأيام بالسلطان، م. س، ص٥٩؛ ويقول الدمنهوري: «الملك فضل إلهي، ينعم الله به على من يصطفيه من خلقه»، **النفع الغزير في صلاح السلطان والوزير**، (تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٢) ص ٤٢؛ ونقرأ في **نزهة الظرفاء وتحفة الخلفاء** للملك الأفضل بن العباس بن علي، تحقيق نبيلة عبد المنعم داؤد، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٥: «اختار الملوك ليحفظوا العباد من جور بعضهم على بعض، وملّكهم أزمة الإبرام والنقض»، ص١٨.

(١) راجع الفصل الأول من الباب الثالث من هذا الكتاب.

(٢) هشام جعيط، **الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، م. س، ص١٢٥.

الإسلامية، باعتبارها الرؤية النظرية المهيمنة على الفكر في عصورنا الوسطى. وهو يتأسس أيضاً من خلال **رؤية أخلاقية**، يتمّ فيها **مزج الأخلاق العقلية**، **بأخلاق التقوى الإسلامية**، **بالمظهر الأخلاقي**، في مزيج عجيب سنعمل على تعيين بعض مستوياته وذلك بفك الارتباطات القائمة داخله.

لم يستطع التدبير السياسي في الآداب، أي منتوج الثقافة السياسية الملوكية، **التخلّص من هيمنة السند والمرجعية الأخلاقية**، ممثّلة في استحضار المفهوم والعبرة والموعظة؛ بل إنه لم يتخلّص من الأخلاق أيضاً بحكم أن **المقاربة الغائية في النصوص** توسلت بواسطة المنزع النصحي والنصائحي، **بناء رؤية سياسية في موضوع الممارسة السياسية التدبيرية**.

وقد مارس الحضور الأخلاقي، سواء في **صورته المقنعة** (المظاهر، والتناقضات بين القول والفعل، وإعلان المبادىء الأخلاقية العامة، والعمل بعكس محتواها)، أي في صورته **الفعلية المأمولة**، عملية إخفاء وستر حقيقة التدبير السلطاني، بإعلان قبوله كأمر واقع، والبحث له عن مسوّغات ترى فيه أفضل الوقائع الكائنة والممكنة، القائمة والمحتملة القيام.

شكّل المعيار الأخلاقي حاجزاً مانعاً لاستقلال الفضاء السياسي. فقد كانت الفاعلية السياسية تُقاس بمبادىء مستمدة من خارج هذا الفضاء. وعندما نضيف المفارقات المتولدة عن استحضار الأخلاقي لتقنيع الممارسة السياسية الهادفة إلى دعم السلطة واستمرارها، نتبيّن **الاختلاط العميق الذي ظل سمة ملازمة للخطاب السياسي السلطاني**.

إلا أننا نرى أن هذه مسألة لا تتعلق بآدابنا السلطانية وحدها، ولا بعصورنا الوسطى فقط، ففي معطيات تاريخ الفكر السياسي في أزمنة وثقافات أخرى ملامح مشابهة[1]. وقد لا نجانب الصواب إذا ما قلنا إن **الخلفية الأخلاقية المركبة والمتناقضة** شكّلت، داخل الآداب السلطانية، طبقة من طبقات الخطاب المعلنة والظاهرة. ففي عهد مروان إلى ابنه المحرّر من طرف عبد الحميد بن يحيى الكاتب، نعثر على النواة الأخلاقية الموجّهة للخطاب السياسي السلطاني. ولعلّنا لا نبالغ إذا قلنا **إن هذا الخطاب السياسي في أصله ومرماه لم يبرح دائرة الخطاب الأخلاقي**.

إن الملك يطلب من ولي عهده، بعد شكر الله وتلاوة القرآن، **مجاهدة أهوائه**، لأنها «مفتاح السيئات وخصم العقل»[2]، **وذلك بمداراة أموره بالقصد، ومداراة جنده بالإحسان، وأن يصون سره بالكتمان، ويداري حقده بالإنصاف، ويذلّ نفسه بالعدل، ويحصّن عيوبه بتقديم الأود، ويتحرر من السرف**. بل إنه لا يكتفي بهذا فيضع أمام مسلكيات الأمير **فضائل أخلاقية تسمح له بالممارسة التي لا تخلّ بمبادىء الأخلاق، فيطلب منه أن يحرس خلوته من**

(١) Michel Foucault,«Critique de la raison politique», *Le Debat*, op. cit.

(٢) رسائل عبد الحميد بن يحيى الكاتب، م. س، ص٢١٩.

الغفلة، ويبتعد في عقوبته عن الإفراط، ولا يسمح لعفوه بتضييع الحقوق، ولا لمضائه بالتسرع وعدم الروية[1].

ولم يخلُ الجانب الحربي في **العهد** من طابع أخلاقي أيضاً، رغم تمثّله لأهمّ المعطيات العسكرية المعروفة في وقته، كما سبق أن أوضحنا في فقرات المبحث المتعلّق بالتدبير العسكري[2].

وإذا كان خطاب ابن المقفع المؤسّس لهذه الآداب يمتلك أبعاداً متنوعة، ويتمظهر في أشكال متعددة (**الأدب الكبير**، **كليلة ودمنة**، ترجماته لآيين الفرس، **رسالة الصحابة**. . الخ)، فإن **الأدب الكبير** ببعده الأخلاقي البارز، وطريقته النصحية، ومنطقه العقلاني، قد استوى في **رسالة الصحابة** موجهاً لخدمة رسالة ثانية، أي أن النص الأخلاقي ممثلاً في **الأدب الكبير**، **ورمزيات كليلة ودمنة**، قد تم استثمار روحه ومحتواه في رسالة سياسية مباشرة، مماثلة للرسالة السياسية المتضمنة في **عهد** مروان إلى ابنه، في موضوع التدبير السياسي والتدبير العسكري.

إن استيعاب الرسالة المذكورة، **رسالة الصحابة**، لمحتوى **الأدب الكبير** واستيعاب الآداب السلطانية لمأثور هذا الأدب، مثل استيعابها لـ **عهد** عبد الحميد بن يحيى المذكور[3]، وتقطيعهما، والاحتفاء بشذراتهما خارج سياقاتها، منحهما ومنح بُعدهما الأخلاقي **مكانة مركزية في إطار تطور هذه الآداب**.

وما يبرر ما نحن بصدده الاستواء النصّي الذي اتخذته مادة **الأدب الكبير** في **عيون الأخبار والعقد الفريد**، ثم في نصوص الماوردي والثعالبي وابن رضوان وغيرهم.

لم تكن نظرة ابن المقفع إلى الأخلاق وإلى الآداب مفصولة عن نظرته إلى السياسة. **إنه لم يهتم بما هو فردي في الشأن الأخلاقي** (الضمير والوازع الذاتي ذي الصبغة النفسية)، فقد كان ينظر إلى الأخلاق في مظهرها الخارجي، المرتبط بالسلوك وبالمجتمع، وبالعلاقات العامة. وضمن هذا الأفق، ينبغي فهم نص **الأدب الكبير**، وفهم المنظور الأخلاقي المقفعي.

إن **العدالة** التي يرد الحديث عنها في نصوص ابن المقفع، تتحقق في **نجاعة العمل السياسي**، وعلاقة الملك بالرعية لا تُفهم إلا ضمن هذا الإطار.

لا يمكن أن نغفل هنا أيضاً الإشارة إلى المحتوى التاريخي المتضمن في الأخلاق

---

(١) **رسائل عبد الحميد بن يحيى الكاتب**، م. س، ص٢٢٠.

(٢) راجع الفصل الخامس من الباب الثاني من هذا الكتاب.

(٣) يقول إحسان عباس: «وتعد رسالة عبد الحميد أول عهد من قبيل "مرايا الملوك" ليس لها ما يسبقها إلاّ كتاب منسوب لعليّ أرسل به إلى الأشتر، وإلا وصايا موجزة كان الخلفاء يشافهون بها قوادهم لدى انطلاقهم إلى المعركة كوصية عمر (. . .) إلا أن الجانب الحربي فيه ترك أثراً بعيداً فيما ألف بعد ذلك في الموضوع». **رسائل عبد الحميد بن يحيى الكاتب**، م. س، ص٩٩. وقد أشار الباحث نفسه في كتابه **ملامح يونانية في الأدب العربي إلى أن العهد** متأثر أيضاً ببعض المعطيات الأرسطية، م. س، ص١٠٦.

المقفعية، ونقصد بذلك أن أدبه مستمد من مزيج من العبرة التاريخية، المنفتحة على تاريخ يتجاوز التاريخ الإسلامي، ومبادىء عامة تتجاوز الأزمنة في صيرورتها لتتحدد كمبادىء إنسانية، قادرة على استيعاب متغيرات التجربة الإنسانية في جريانها، في تنوّعها وتطوّرها.

لا نستطيع الادعاء هنا، بأن **المنظور المقفعي علماني**[١]، أو منظور «**يستند إلى مبدأ المنفعة المجردة**»[٢]. إن مفهوم العلمانية ومبدأ المنفعة المجردة، يحيلان إلى **فلسفة سياسية أخلاقية محددة** لا علاقة لها بالسياق النظري والتاريخي والديني الذي تبلور فيه المشروع الأخلاقي السياسي المقفعي في الزمن الذي تبلور فيه وتشكّل.

إن الأهمية الكبيرة للأثر المقفعي تتمثّل في تدشينه القول في مجال بكر في الثقافة الإسلامية في العصور الوسطى. نقصد بذلك، **تأسيسه لأدب النصح السلطاني، نصح التدبير المنفتح على مرجعية في التاريخ وفي الأخلاق، أوسع من مرجعية الأثر الديني، بل وأشمل منها، مرجعية النظر العقلي** المعتبر جزءاً أساسياً من الطبيعة البشرية، انطلاقاً من كونه أداة مدعمة للدولة الجديدة في المجتمع الإسلامي (**الدولة السلطانية التاريخية**).

وقد ولّدت نصوصه رسالة سياسية في تدعيم الاستبداد، وساهمت في بلورة ثقافة سياسية ملوكية، **غايتها القصوى المحافظة على السلطة**، باعتبارها الدعامة الأولى الضامنة لاستمرار الجماعة واستمرار قوتها وعقيدتها.

وقد أوضح أحد الباحثين الأهمية الفعلية للكتابة المقفعية فقال: «لم تكن قضية ابن المقفع هي استقلال السياسي عن الديني، بل جعل الدين والسياسة معاً تابعين للحاكم المفرد. فهو يقلّص من المجال الديني واختصاصات سلطة الدين، لا لصالح ما هو مدني، كما يبدو للوهلة الأولى، بل لإحكام قبضة الحاكم المطلق... من هنا يجب وضع آرائه السياسية في موضعها الصحيح، فبعض هذه الآراء تبدو ذات صبغة عقلانية واضحة، غير أنه ينبغي التنبّه إلى مقاصدها»[٣].

في **العهود اليونانية وسرّ الأسرار**، وهما معاً من النصوص المؤسِسَة أيضاً لمجال الثقافة السياسية السلطانية، يحضر أيضاً **البُعد الأخلاقي**، يحضر في الوصايا، كما يحضر في النفحة الدينية الهرمسية[٤]، المبثوثة بين ثنايا النصوص، وخاصة في **سرّ الأسرار**.

---

(١) تحدث الجابري في الجزء الأول من «نقد العقل العربي» (**تكوين العقل العربي**) عن علمانية ابن المقفع. وعن توضيحه لمقصده من استعمال هذا المفهوم في سياق حديثه عن فكر ابن المقفع، أشار إلى الطابع الغنوصي لهذه العلمانية، راجع: **تكوين العقل العربي**، م. س، ص٦٩، والهامش ١٠ ص٦٢. راجع أيضاً: Hamid Dlimi, *Ibn Al-Muqaffa*, op. cit., p. 342.

(٢) مونتغمري وات، **الفكر السياسي الإسلامي**، م. س، ص١١٢.

(٣) علي أومليل، **السلطة السياسية والسلطة الثقافية**، م. س، ص٦٤.

(٤) راجع محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، م. س، ص٢٣٦ ـ ٢٧٠.

لم يتم تجاوز المحدد الأخلاقي في نصوص الآداب السلطانية، ما دامت قد تطوّرت انطلاقاً من نصوص مُؤسِّسة مشحونة بالمنزع الأخلاقي. وإذا ما سلمنا جدلاً بأن نص **التسهيل**[1] يُعدّ من النصوص القوية في الآداب السلطانية بتماسكه النظري ومعالجته لأهمّ وأبرز محاور هذه الآداب، فإننا نجد أن مرجعيته لم تستطع التخلّص من التركيب المرجعي الذي تتجاذبه، في نهاية التحليل، المرجعيات الآتية:

١ ـ المرجعية الدينية الأخلاقية:

تمثّل هذه المرجعية **العمود الفقري في** نسيج النص، وهي كذلك ليس بمعيار شواهدها النصية، فقد تكون هذه الشواهد في بعض النصوص قليلة أو ضعيفة، أو مدرجة بصور غير مناسبة لمنطق النص، بل إن **مركزيتها** تحصل بفعل التأثير المتعدد الأبعاد للدين والثقافة الدينية في العصور الوسطى. إنها تمثّل إذن الثابت البنيوي المتمظهر في أكثر من صيغة، وفي أكثر من سياق بهدف إضفاء طابع محدّد على هذه النصوص.

لا تمثّل الشواهد النصية إلاّ مظهراً من مظاهر استواء هذه المرجعية في قلب الآداب السلطانية، أما المظاهر الأخرى فتتجلى في حضور **السيرة النبوية**، وحضور **خلافة الأربعة**، ثم حضور **قراءة بل قراءات متعددة لتاريخ الإسلام**. . وهي قراءات لا تتجاوز المنظور المقتنع والمسلِّم بأهمية الدين في التاريخ، وأهمية الإسلام في تكوين الأمة الإسلامية وتأسيس نمطها في الحكم: الخلافة والمُلك والسلطنة والإمارة. وهي كلها تجلّيات ومظاهر وجدت في الآداب صيغاً سياسية لتبريرها وتبرير نوعيات ارتباطها بالإسلام، وبالمعيارية الأخلاقية التي تم تركيبها النصّي لتساهم في ترتيب تواصل مفترض ومرغوب فيه بين المشروع الإسلامي والمشروع السياسي السلطاني، في إطار سياسة واقعية تضع سلم أولويات ترتب، في إطارها، موقفها السياسي من مآل السلطة في تاريخ الإسلام.

٢ ـ مرجعية التدبير العقلاني وتبرير الاستبداد:

اعتمدت فصول التدبير في الآداب السلطانية لغة محدّدة، لنقلْ **لغة النجاعة السياسية** المطابقة لشروط إنتاج هذه الآداب الفعلية في التاريخ الإسلامي. ولم تكن لغة النجاعة هنا قادرة على بلورة قواعدها خارج المعيارية الدينية المهيمنة، وذلك بحكم شروط ومعطيات تتجاوز منتجي النصوص، كما تتجاوز الفاعلين السياسيين في الدولة السلطانية.

إلاّ أن الحاصل في هذه العملية، **عملية التدبير العقلاني**، في علاقته بالمرجعية الدينية والمؤسسة السلطانية الاستبدادية، ولّد لغةً وسط اللغات المتبلورة في النص السلطاني. نقصد بذلك **لغة الأقنعة**، حيث تكون الأهمية في الفعل لما هو مظهري وسلوكي على حساب **المعتقد الفعلي والنوايا المبطنة**. وهذه مسألة اقتضتها آداب حصرت مهمتها الرئيسية في تبرير

(١) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، م. س.

السلطة القائمة؛ **التبرير هنا هو الذي يتطلب ويستدعي النقائض والمفارقات**. وكل النقائض والمفارقات تجد تفسيرها في الشرط الأيديولوجي المحدِّد لنشأة هذه الآداب وتطورها، والمحدد في الوقت نفسه لوظيفتها والمهام الموكولة إليها.

إن هذه المرجعية **سترهن السياسة بالأخلاق الدينية**، كما سترهنها **بالأقنعة الأخلاقية**، وتربطها أيضاً **بالأخلاق العقلانية**. وانطلاقاً من هذا التركيب ستنطق الآداب بعكس ما تقوم به الأنظمة السلطانية، ليظل مفهوم الوعظ والنصيحة مجرد أدب يحيل إلى تجربة في النظر وفي التاريخ، من دون أن يكون هناك **تطابق بين محتوى الآداب، وفعل الدولة السلطانية القهرية والاستبدادية** التي عرفها هذا التاريخ.

وقد تكون قوة التحليل الخلدوني والنقد الخلدوني للسياسة السلطانية، قد حصلت بفعل المحاولة التي قام بها ابن خلدون وهو يتجه إلى تخطّي **أدب السياسة**، **والسياسة المدنية**، ويحاول **نسيان السياسة الفقهية**. لهذا السبب حاول ابن خلدون ابتكار مفاهيم جديدة، وأعاد صياغة مفاهيم قديمة ومعروفة في الآداب السلطانية، ليتمكّن في نهاية المطاف من **تدشين القول في السياسي مستعيناً بمفاهيم العمران والتاريخ والعصبية**، وهو ما يشكّل مأثرة فكره الكبرى داخل نظام الفكر الإسلامي[1].

لا يعني هذا أن ابن خلدون سيتخطى عتبات المرجعية الدينية العامة المرتبطة بما يُمكن أن نسميه روح العصر، نظام الفكر في عصورنا الوسطى (الإبستمي) الذي كان ينتمي إليه. فقد ظل فكره، رغم تجاوزه لخطاب السياسة السلطانية، «يعلي من القيمة المعيارية للسياسة، ولم يتمكّن من صياغة تفكير في السياسي، باعتباره شأناً سياسياً»[2]. وفي هذه النقطة بالذات، ظل فكره قريباً من الآداب السلطانية التي ظلّت بدورها **تستعيد سقفها في النظر الميتافيزيقي الديني الأخلاقي والتاريخي**، من دون أن تتمكّن من اختراقه أو تفجيره وتجاوزه. لقد ظلّت السياسة الإسلامية والثقافة السياسية السلطانية بالذات **جزءاً من مشروع الدولة السلطانية**؛ ولعله الوجه الأيديولوجي الذي لا يُمكن تقدير إمكانية اختفائه من دون القضاء على مقوّمات هذه الدولة.

إن الدولة السلطانية، وهي المؤسّسة المحتضنة لهذه الآداب، تقف وراء هذه العملية، أي وراء استمرار هذا النمط من الكتابة والتفكير، لدعم وتدعيم تصورات محددة عن السلطة والملك والتدبير. **فالسياسة السلطانية ودولة القهر السلطاني وجهان لعملة واحدة**.

وعندما نقول إن الآداب **السلطانية لم تتطوّر**، **وأن هيمنة الأخلاقي على السياسي تعدّ سمتها البارزة والمباشرة**، فإن انعدام تطوّرها لا يعني أنها حافظت على المستوى الذي بلورته

---

(١) علي أومليل، **السلطة السياسية والسلطة الثقافية**، م. س، ص ١٤٠.

(٢) علي أومليل، **التراث والتجاوز**، م. س، ص٧٧.

النصوص المولِّدة لهذه الآداب، أي نصوص التأسيس (ابن المقفع وعبد الحميد الكاتب، **وعهد أردشير** وكتاب **التاج في أخلاق الملوك** المنسوب للجاحظ)، بل إنها تراجعت بعد أن ساهمت أعمال الماوردي في إعادة تأسيسها في إطار مرجعية تركيبية، أي مرجعية مستوعبة للمأثور والتقليد الفارسي واليوناني، ممتزجين بالمأثور التاريخي الإسلامي[١].

إن علامة التراجع، هنا، تتمثل في نص **سراج الملوك** للطرطوشي، وخاصةً عند مقارنته بنصوص الماوردي. فقد بلغ الاختلاط في هذا النص في نظرنا حدوده القصوى[٢].

يستوعب الطرطوشي تاريخ الآداب السلطانية النصّي، يستوعبه في **اتجاه تلوينه بجرعات أخلاقية زهدية وزاهدة**. فتضمحل في **سراج الملوك** «الجذوة المقفعية» التي لم تكن لتبرز فقط في العبارة القوية القصيرة والمتماسكة، بل في محتوى العبارة الذي يشي بنفحة عقلانية تاريخية، ويحدس حدوساً تتخطى دائرة المدى الزمني القصير والمتوسط، **ليبْصر بعين العقل نظراً يخترق في بعض الأحيان سقف الزمان، كما يتخطى سقف العقائد**، وذلك من دون أن يسمح له الزمان، ومن دون أن تتيح له العقائد إمكانية بلوغ نقطة **اللاعودة**. فلم يكن الأمر ممكناً في زمنه، ولهذا تحدثنا عن **نفحات وحدوس** ولم يكن بإمكاننا أن نسمي أثره بأكثر من هذا. . .

إن عناية نص الطرطوشي بالطلسمات، واستيعابه للمنحول اليوناني، واستعراضه في الآن نفسه لمأثور دولة الخلفاء الراشدين، وبصورة مُنَمْذَجة، واستحضاره الزهدي للميتافيزيقا الدينية، ممثلاً في التخويف من الدنيا والترغيب في الآخرة. . . كلها عناصر تعيد تأسيس خطاب الآداب السلطانية بصورة جديدة، تقطع مع لحظة التأسيس الأولى، وتقطع بالذات مع **النواة العقلانية** التي عرفتها هذه اللحظة، وخاصة مع ابن المقفع، والامتدادات التي عرفتها في أعمال الماوردي على وجه الخصوص، وهي امتدادات طوّرت في نظرنا نصوص الآداب، في مستوى **البناء النصي**، وفي مستوى **التبرير الأيديولوجي التاريخي**.

إن الطرطوشي عندما يستحضر في نصه ـ كما قلنا ـ مفاهيم **الخوف من الدنيا**، وما يتبع ذلك من مفاهيم وحِكَم تدعو إلى **الاستعداد للآخرة**، فإنه يحطم تحت تأثير ضربات هذه المفاهيم **أخلاق التدبير السياسي**، فتتحول **مسألة التدبير**، في فصول كتابه، إلى **طقوس أخلاقية، محتقِرة للشأن الدنيوي**.

إننا نعتقد أن **الشأن الملكي شأن دنيوي بشري تاريخي**؛ شأن له مكانته الوظيفية في حياة الإنسان والمجتمع. وعندما تقوم مقدمات النص وفصوله الأولى **بالتذكير بالآخرة وبأخلاق الزهد**، فإنها تقلّص من شأن أبواب التدبير الأخرى. فلا يحصل تطوير في المخاطرة التي

---

(١) راجع الفصل الثالث من الباب الأول من هذا الكتاب.

(٢) راجع تحليل الجابري لنص سراج الملوك في: **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٧٠.

دشنتها **رسالة الصحابة**، مخاطرة التفكير في شأن التدبير السلطاني بما **يمنحه النجاعة الضرورية لكل فعل سياسي في التاريخ**. والنظر إلى السياسي باعتباره درجة أعلى من باقي الدرجات المكوّنة للشأن الإنساني في التاريخ، بما في ذلك الشأن الديني. ولعل ابن المقفع هنا قد استوعب قول معاوية في إحدى رسائله: «نحن الزمان، من رفعناه ارتفع ومن وضعناه اتضع»[1]، الذي يشير إلى أهمية السياسي في الزمان، في التاريخ، كما يشير إلى أُبهة الملك ومجده الأرضي.

لم تعد المخاطرة ضرورية في نصّ الطرطوشي، بل إنه لا لزوم لها ما دامت حياة الإنسان عابرة. إن العبرة هنا تتجلى في الاهتمام بما بعد الدنيا. ونستطيع التأكد من هذا الأمر عند **مراجعتنا لأبوابه الميتافيزيقية الأخلاقية**، وقد شغلت حيزاً كبيراً في **السراج**[2]. فقد عملت الأبواب المذكورة على تحويل النصّ **إلى نصّ مناقض لمراميه السياسية**؛ بل إنها جعلته نصاً مختلفاً تماماً عن **محفوظات التدبير** (القلعي والمرادي والثعالبي وغيرهم) **وأصول التدبير وآدابه الكبرى** (مؤلفات الماوردي). بل إننا نستطيع القول بأن نص الطرطوشي تحوّل بدوره إلى عائق جديد في تاريخ صيرورة الآداب السلطانية وذلك بابتعاده عن **روحها الدنيوية العامة**[3].

كانت الآداب السلطانية لحظة تأسيسها تروم **التفكير في الملك عقلياً**. فقد اعتبر ابن المقفع أن **الملك تدبير**، وأنه شأن **يتوخى تحقيق السعادة البشرية**، وذلك انطلاقاً من التناغم الاجتماعي المفترض في تركيبة مجتمعية مقرونة بالمراتب. **وقد تبلور خطاب النُصح والعبرة التاريخية ورواية وقائع التاريخ وتجارب الأمم، ليساهم في تطوير النظر إلى الشأن السياسي. إلاّ أن الاختلاط الذي شابه عبر صيرورته التاريخية النظرية، انعكس على طبيعته النظرية، فاختلط التدبير الدنيوي، في بعض نصوصه، بالتدبير الديني الأنفع والأبقى والأفضل بناءً على معطيات اقتضتها روح العصر.**

لكن الشأن السياسي أبهة وزينة ودنيا، فكيف يتم استيعابه ضمن **نظرة أخلاقية زهدية ومتقشفة**؟ هنا مرة أخرى **تحضر الأقنعة**، وتتخذ الشخصيات التاريخية، والأنماط النموذجية صوراً ضدية ومتضادة. **ولعلّ هذا ما يبرر قولنا**، في بداية هذا الفصل، **بمرجعية الأخلاق المعيارية، والأخلاق الوضعية، وأخلاق الأقنعة أو الأقنعة الأخلاقية**. ذلك أن مجال الصراع الأيديولوجي السياسي يبيح ممارسة كل ما يُمكّن من امتلاك السلطة، واستمرارها بالمحافظة

---

(١) من توقيعات معاوية، نقلاً عن **جمهرة رسائل العرب**، م. س، ص٤٩٢.

(٢) راجع: **سراج الملوك**، م. س، ص١٨٨ ـ ٣٣٤ ـ ٤٢٧ ـ ٤٦٩.

(٣) مارس نص الطرطوشي حضوراً قوياً في الآداب التي جاءت بعده، وللتدليل على هذا، تُراجع دراسة إحسان عباس لنص **الشهب اللامعة في السياسة النافعة** في مجلة **الفكر العربي**، ع٢٢، ص٣٦٤.

عليها، حتى وإنْ اقتضى الأمر **التفريط في الأخلاق والتشبث بالأقنعة الأخلاقية**.

إن الاختلاط الذي أنجزه الطرطوشي في نظرنا بحكاياته التي تقفز على المنظور التاريخي لتستثمر في النص **أخلاق الزهد والانعزال، والإذعان للسلطة السائدة بالطاعة والصبر**[1]، أفقرت المنظور التاريخي الذي كان رغم اختلاطه الأخلاقي يمهد لإمكانية في التشكّل السياسي تساعد على استيعاب نزوعه الدنيوي والعقلاني (**عقلانية التدبير**).

لقد تم ترسيخ لحظة ما قبل السياسة في الأدب السلطاني، وذلك بتدعيم خطاب الدين والأخلاق بميثولوجيا الزهد الإسلامية الواقعية منها والمتخيلة.

لم تتمكّن الآداب السلطانية، إذن، من **تجاوز السقف الذي رسمت ملامحه العامة والدقيقة في متونها المنتجة خلال حقب التاريخ الإسلامي**. بل إننا نستطيع القول إن الآداب السلطانية بلورت خلال مراحل تطورها **لغة ومفاهيم وغائيات محددة**، وظلت تعيد إنتاجها بإيقاع في القول موحد، ونظام في النظر لا يتحرك إلاّ ليعيد ويستعيد مقدمات ومبادىء النصوص المؤَلِّدة لتجليات الآداب في صيرورتها النظرية والتاريخية.

لقد تبلورت الآداب السلطانية ضمن شروط محددة، لم تتمكن من **تجاوزها**، ولم تتغيّر الظروف الواقعية للدولة السلطانية بما يُمَكِّنُ الآداب من مراجعة قواعدها ومقدماتها. نحن نشير هنا إلى المرجعية السياسية النظرية والواقعية التي بلورتها أجهزة الدولتين البيزنطية والفارسية، ثم مرجعية الإسلام كمشروع في التغيير التاريخي الهادف إلى توجيه التاريخ بناءً على رسالة تروم إصلاح أحوال الدنيا، **بخطاب إلهي منزل ومنزّه ومطلق**، وأخيراً تجربة في التاريخ تداخل فيها المشروع السياسي التاريخي القديم والمعاصر لميلاد الإسلام (بيزنطة وفارس) والمشروع الإسلامي الإصلاحي المتحدث بلغة السماء وملك الأرض الذي استقر بعد انقضاء فترة النبوّة والوحي والرسالة، وما أحاط بكل ذلك من ملابسات وإشكالات ومعطيات فاعلة في بنية التاريخ والواقع، ومُوجِّهة للعقل والنظر الإنساني في مختلف أوجهه.

تداخلت صور المعطيات السابقة الذكر وولدت في التاريخ وقائع، أنتجت **دولة القهر والرفاهية، دولة الحاكم الفرد المطلق، دولة التفويض الإلهي**[2]**، الراعي لزمام أمور العالم، دولة الطاعة المدعَّمة والمبرَّرة بالرسالة السماوية**. ولم يستطع **سلاطين الإسلام** تجاوز صور **أباطرة الروم وأكاسرة الفرس**، رغم أن بعض نصوص الآداب السلطانية عملت أثناء بلورتها لمشروعها في التبرير السياسي لدولة المُلك على التخفيف من حدة الصور المذكورة، بحكم تناقضها مع أخلاق الرسالة الجديدة، فتحدثت عن المُلك **كمخاطرة وابتلاء، ودعت إلى**

---

(١) **سراج الملوك**، م. س، ص١١٤. راجع تحليل العروي لعلاقة نص الطرطوشي بنص ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، في: **مفهوم العقل**، م. س، ص٣١٨.

(٢) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٦٢، ٣٦٣.

العدل. إلا أن هذه المعطيات لم تستطع إلغاء ما قررته الآداب السلطانية من النظر إلى **المُلك باعتباره شأناً مقدساً**، والنظر إلى **الطاعة باعتبارها أمراً دينياً**، وهو ما **حوّل العقيدة في الثقافة السياسية السلطانية إلى سقف في التبرير السياسي**..

وهناك من الدارسين من نظر إلى سقف التبرير في النصوص السلطانية من زاوية المرتكز الاستدلالي المحايث لها، وذلك بإبرازه لآلية المماثلة التي تقضي بالنظر إلى الملك انطلاقاً من مثال الله والألوهية، وتحدد خاصية ملازمة لمنطق التفكير والتبرير في هذه الآداب.

إن المخيال السياسي في الآداب السلطانية **مخيال مُمَاثلة**. وهذا ما أوضحه محمد عابد الجابري في الفصل الذي خصّصه في **العقل السياسي العربي** لدراسة الأيديولوجيا السلطانية. بل إنه عمم هذه النتيجة، واعتبر أن هذا الأمر لم يكن يتعلق بمن استعادوا **ميثولوجيا الإمامة**، بل إنه تعداهم ليشمل كذلك أهل السنّة[1]، وقد اعتبر أن هذا المبدأ يحدد نوعاً من **تسييس المقدس والتعالي به**.

تُساهم المعطيات الآنفة الذكر في توضيح علاقة السياسي بمجال العقل العربي ككل، وهو ما اتجه مشروع الجابري إلى مقاربته بالنقد في ثلاثية «نقد العقل العربي» التي يعد **العقل السياسي العربي** جزأها الثالث. وفي مجمل مشروعه اعتبر الجابري أن **العقل العربي عقل فقهي**، وهو **عقل لا يتقدم**؛ إنه في نهاية التحليل **يتأسس كلحظة معرفية تكرارية**[2]. لقد تأسس الكتاب النموذج، الكتاب النظام، وتتابعت النسخ والأشباه، لحظة اكتفت داخل زمانيتها المغلقة باستعادة الأوليات والآليات القديمة، بدون أن تشكك في أسسها، أو تحاول تكسير قوالبها[3].

أما محمد أركون، فقد حاول تفسير سقف نظام الأنظمة في الفكر الإسلامي، بناء على مراجعته للقواعد الجزئية والفرعية المتضمنة في حقول ومجالات المعرفة في عصورنا الوسطى. وقد انتهى إلى تعيين جملة من الخلاصات، نعتبر أنها تنطبق تماماً على بنية الكتابة السياسية السلطانية، وتحدّد سقفها النظري.

يعتبر الباحث المذكور أن القواعد النظرية الكبرى التي تحكمت في عمليات تولُّد النظر في العقل الإسلامي هي:

١ ـ الخلط بين الميثي (الأسطوري) والتاريخي؛

---

(١) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٧٨.

(٢) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، م. س، ص٩٦ ـ ١١٤.

(٣) راجع بحثنا: «مشروع النقد في قراءة التراث»، **في قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، م. س، ص٨٠ ـ ٩٠.

٢ ـ التدعيم القطعي للقيم الدينية، انطلاقاً من القرآن والسنة؛
٣ ـ التأكيد اللاهوتي لتفوق المسلم على غير المسلم؛
٤ ـ حصر وظيفة العقل في الاجتهاد وتأويل الوحي؛
٥ ـ تقديس اللغة، والدفاع عن قداسة المعنى المرسل من طرف الله؛
٦ ـ التأكيد على تعالي المقدس[١].

إن هذه المبادىء هي التي توجّه النظر في مجال العقل الإسلامي، وهي التي تَحْكُم عملية تولد وتوليد الأفكار في مختلف جوانب الحياة الثقافية في الإسلام؛ وهي تتضمّن رؤية محددة للعالم، رؤية تسلّم بأولوية الإلهي في الكون، وتجعل الفكر متمركزاً حول الوحي، حتى عندما يستعين بأفكار مستقاة من فضاء معرفي مغاير؛ وهي تحوّل العالم إلى فصل عابر من فصول تدبير كوني غائي.

وإذا كانت المبادىء المذكورة، وخاصةً منها الأول والثاني والسادس، تحدّد بصورة دقيقة وتامة جوانب من سقف وآليات عمل الآداب السلطانية، فإن هناك مبدأ آخر لم يرد في العناصر التي حدّدها أركون للإبستمي الإسلامي، لأنه كان يروم تعيين نواظم القواعد الفرعية والجزئية السائدة في العقل الإسلامي. نحن هنا نشير إلى **مبدأ التاريخ، مبدأ الواقع**، لأن المجال الذي نبحث فيه هو **مجال السياسي والسيادة السياسية**. وفي هذا المجال وربما أكثر من غيره من مجالات المعرفة الإنسانية، لا يكفي فهم نظام النظر خارج أطر الواقع، بل ينبغي دائماً معاينة نظام الواقع ومعطيات التاريخ أيضاً لضبط إيقاعه، وتحديد مسلماته ومنطلقاته، بل ومطلقاته كذلك.

يمكن أن نضيف أيضاً إلى كل ما سبق، أي إلى التعيينات التي حدّدناها في بداية هذا الفصل، وإلى نظام الأنظمة وسقف النظر في العقل العربي الإسلامي الذي رتبت ملامحه العامة جهود الجابري وأركون، **عنصر الدولة السلطانية، الدولة التي اعتمدت الآداب السلطانية كمشروع أيديولوجي يلحم وجودها في علاقته بالجماعة التي تسوسها**، ويضمن استمرارها، وفق ما ترتئيه وتختاره من آراء ومواقف.

إن المبدأ الناقص هنا، المبدأ الذي يستطيع تفسير المعطيات التي حددناها في هذا الفصل، هو **المبدأ الأيديولوجي**[٢]. فبواسطة الأيديولوجيا كآلية في التفكير نستطيع فك كثير

---

(١) Mohamed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, op, cit., p. 305، وانظر كذلك محاولتنا في تقديم مشروع محمد أركون في كتاب **العرب والحداثة السياسية**، م. س، ص٩١.

(٢) يقول الجابري: «كان من الممكن أن نعرج على عالم الأدب، عالم الشعر والخطابة والمقامات، حيث تهيمن الأيديولوجيا الريعية، المؤسسة على مدح "الأمير" وعطائه، والتي تروّج من خلال تعابير أدبية متنوعة للأيديولوجيا السلطانية ولقضيتها المركزية: المماثلة بين الإله والخليفة، هذه المماثلة التي تتحوّل في=

من ألغاز ومعميات الآداب السلطانية: خلطها واختلاطها، استمرارها وتكراريتها، توظيفها لأنماط فكرية متعددة ومتناقضة، تسييسها للمتعالي، وإعلائها من شأن السياسي، توترها الأخلاقي بين الأخلاق المعايير والمبادىء، والأخلاق الأقنعة والمظاهر.. كل هذه المعطيات تجد تفسيرها في الخاصية الأيديولوجية، باعتبارها قاعدة أصلية ملازمة لميلاد وتشكّل منظور الخطاب السياسي السلطاني في الإسلام، وباعتبار أن الآداب في بنيتها النصّية العامة تشكّل وظيفة أكثر مما تبني تركيباً متماسكاً في النظر السياسي الخالص.

= الخطاب الأدبي إلى مطابقة تخلع فيها على الأمير صفات الألوهية مباشرة. كان من الممكن أن نواصل البحث في هذا الموضوع في مختلف المجالات لو كان هدفنا الاستقصاء والإحاطة. إن هدفنا هنا ينحصر في تقديم نماذج دالة وكافية لإثبات الأطروحة التي نريد بلورتها، وهي أن العقل السياسي العربي مسكون بهوية المماثلة بين الإله والأمير»، **العقل السياسي العربي**، م. س، ص٣٨٢.

الفصل الثالث

الثقافة السياسية السلطانية:
ما قبل الحداثة السياسية

مقدمات:

نعالج في هذا الفصل الأخير من كتابنا موضوع **كيفيات نقد وتجاوز الثقافة السياسية السلطانية**، وذلك في إطار رسمنا لمعالم **محدوديتها التاريخية**، بما يتيح لنا **إعادة بناء فضاء السياسي** في الفكر العربي المعاصر.

وقبل مباشرة التفكير في محدودية الآداب السلطانية في **أفق نقدها وتجاوزها**، بعد أن رتَّبنا مواقفها من **إشكالية الزماني والمقدس**، وبصورة تاريخية وعينية، وأبرزنا أهمّ ملامح **سقفها النظري والتاريخي**، سنحاول الآن التذكير ببعض المقدمات التي لها علاقة بما نروم إصابته من أهداف في هذا الفصل.

المقدمة الأولى: لم تكن قراءتنا لمتون الآداب السلطانية ترى في هذه النصوص ذاكرة **وتراثاً سياسيين استثنائيين**، أو تراثاً يحدّد مأثرة نظرية كبرى، أو ضحالة في الفكر وفي الثقافة السياسية الإسلامية الوسيطية، بل إننا ومنذ بداية هذا العمل، أي منذ رسمنا **لملامح حدوده** في الباب الأول، إلى فصول **تعيين محدوديته** في الباب الثالث، ومروراً بالبحث في **نظام تجلّياته ومظاهره** كما أبرزنا بعض أوجهها في الباب الثاني، نظرنا إلى نصوص هذه الآداب بمنظار تاريخي، دون أن يعني هذا المنظار أو التصوّر الدلالة المباشرة لكلمة **تاريخية**. فالتاريخية المقصودة هنا تعني أن الآداب السلطانية عبارة عن إنتاج نظري يعكس رؤى مختلفة ومتنوعة لمجال السياسي في فترات تاريخية متعددة ومتواصلة، حيث لا يمكن فصل مجراه النظري عن سياقات الصيرورة التاريخية الإسلامية.

لقد قرأنا هذه الآداب باعتبارها حاجة تاريخية فعلية، ورأينا فيها جزءاً من مؤسسات الدولة السلطانية في مجال الهيمنة بالقلم. فقد نشأت وتطورت في إطار متطلبات الحكم السلطاني في تاريخ الإسلام، وعكست بلغتها ومفاهيمها ومراميها القريبة والبعيدة مشروعاً سياسياً محدداً. هذا هو معنى **التاريخية** التي فهمنا في إطارها نصوص الآداب السلطانية،

النصوص التي تعني، بلغة عصرية، **الثقافة السياسية التي تنتجها الدولة السلطانية بواسطة أجهزتها**، وتعمل على تعميمها باعتبارها الثقافة السياسية المطابقة لمتطلبات الواقع.

تعني **النظرة التاريخية** أيضاً محاولة فهم واستيعاب معطيات هذه الآداب، باعتبارها جزءاً من صيرورة فكرية أشمل وأعمّ، تخصّ مجال تاريخ الأفكار السياسية.

ونقصد بتاريخ الأفكار السياسية هنا كل معطيات الفكر السياسي التي لا تندرج ضمن الفلسفة السياسية، أو ضمن علم السياسة بمعناه المعاصر، العلم الذي يستوعب التخصصات المعرفية الجديدة في حقل العلوم الإنسانية، وهي التخصصات التي تعنى بكل ما له علاقة بالمجال السياسي، في أبعاده ومستوياته المختلفة[1].

الفكر السياسي أعمّ من كل ما ذكرنا، وتاريخه يشمل كل الظواهر والمعطيات النصّية السياسية التي بلورتها الثقافات الإنسانية عبر التاريخ. والآداب السلطانية الإسلامية تندرج ضمن هذا المجال المعرفي، المحدّد لجوانب من مستويات المجال السياسي عبر التاريخ.

الآداب السلطانية ثقافة سياسية[2] تنشئها المؤسسة السلطانية وتتبناها لخدمة مشروعها السياسي. ويحفل تاريخ الفكر السياسي الإنساني بثقافات سياسية مماثلة، بلورتها الحضارات الإنسانية الأخرى، وأقربها إلى الثقافة السياسية الإسلامية، الأدب السياسي الفارسي، والأدب السياسي البيزنطي، وآداب الأمراء في العصور الوسطى المسيحية، وخلال عصر النهضة الأوروبية.

وبناء على ما سبق، فإنه يمكننا أن نوضّح هنا أن **قراءتنا للآداب السلطانية تمت داخل مقدمات تاريخ الأفكار السياسية**، وذلك بحكم صلات الوصل المتينة القائمة بين معطيات هذه الآداب في مجال التدبير، ومعطيات الثقافات السياسية الملكية في الثقافات الإنسانية الأخرى التي أشرنا آنفاً إلى نماذج وأمثلة منها.

المقدمة الثانية: للآداب السلطانية **وظيفة محددة** لا تتجاوزها ولا تحيد عنها، نقصد

---

(١) تجنّبنا في هذا العمل أحكام القيمة ذات الصبغة اللاتاريخية التي يطلقها بعض الباحثين على بعض مدونات الآداب السلطانية، حيث ينظر البعض منهم إلى متونها باعتبارها متوناً في الفلسفة السياسية، وأحياناً في علم السياسة، أو علم الاجتماع السياسي. فكل هذه الأحكام في نظرنا لا تقرأ الآداب السلطانية في تاريخيتها، بقدر ما تحاول النظر إليها بلغة دفاعية، غير مطابقة لا لروحها العامة ولا لمحتواها النصي المباشر.

(٢) ما يدفعنا إلى مرادفة الآداب السلطانية بمفهوم الثقافة السياسية، هو تركة النصوص ـ المنتخبات. فقد عملت نصوص ابن قتيبة وابن عبد ربه ونصوص الجاحظ كذلك على نشر خطاب سياسي بعينه، مما مكّن النخب الإسلامية في العصور الوسطى من استيعاب منطق المنتخبات المعبِّرة عن الثقافة السياسية السائدة. وإذا عرفنا أن نصوص الآداب السلطانية عملت على إعادة تداول هذه المنتخبات، حقّ لنا أن نقول إنها ساهمت في مزيد من تعميم ونشر هذه الثقافة.

بذلك **وظيفة التبرير والتسويغ، وإضفاء الشرعية على الدولة السلطانية**، سواء أنجزها الكتّاب، أم أعدّها الفقهاء، أم حرّرها المؤرّخون والفلاسفة، أم كتبها الملوك والسلاطين بأنفسهم، أو طلبوا من الكتّاب تحريرها لمصلحتهم، وبناء على تصورهم الخاص للرسالة المتوخاة منها. ففي كل الأحوال المذكورة، ينشأ النصّ السلطاني لأداء **رسالة** محددة سلفاً، هي **الدفاع عن السلطة، وتبرير قيامها واستمرارها، وإبراز كفاءاتها في حراسة الدين، وحماية البيضة والحوزة**.

لكن الآداب السياسية المتضمنة في الكتابة السلطانية تقدّم النصح والموعظة بطريقة محدّدة، وهي لا تستدعي الشاهد الديني لمجرد إعلان نية أو تقرير هوية نصّية. **إن حضور الديني في الآداب يُستعمل لإصابة هدفين اثنين**:

أولهما: إعلان انتماء السلطة لمقدس الجماعة، وثانيهما: استعمال معطيات هذا المقدس النصية في التبرير والدفاع، بحكم قوته المستمدة من نسبه الإلهي، ولاعتقاد الكتّاب بقوة نجاعة حججه، بسبب هيمنة المرجعية الدينية وتغلغلها في الثقافة السائدة وفي العقل الناظم لها.

للآداب إذن وظيفة أيديولوجية محددة: **النظر إلى السلطة السائدة باعتبارها السلطة التاريخية المطابقة لتاريخ الجماعة الإسلامية، تبرير قهرها لتفادي الفتنة والهرج**. وعبر تاريخ الدول التي تعاقبت في تاريخ الإسلام، وابتداء من الملك الأموي إلى المُلك العباسي، إلى سلطنات البويهيين والفاطميين والأيوبيين والسلاجقة والمماليك والعثمانيين، كانت **البنية السياسية السلطانية** في كل هذه الدول واحدة: **حكم استبدادي قاهر، وتدبير سلطاني يعكس أبوية الحكّام، ورعايتهم لمجتمع العامة بالدفاع عن أخلاق الطاعة**.

لم تتغير نواة الاستبداد الصلبة الملتصقة ببناء الدولة في الإسلام. صحيح أن هذه النواة كانت تخضع لشروط ومتغيرات الصراع القبلي والعقائدي واقتصاد الفتوح والزراعة، وأنها كانت في الأغلب الأعم تحصل بفعل تسويات تاريخية تتم بالحرب والدهاء السياسي، وتكون فيها الغلبة لمشروع في القوة قادر على الإطاحة بالسلطة القائمة. إلا أن الآداب السياسية السلطانية ظلت في كل هذه المراحل والتطورات ـ مراحل تطوّر الدولة السلطانية ـ تشكّل **أداة القهر الأيديولوجية المسوغة لتقاليد الاستبداد، وتقاليد التدبير السلطاني الطاغية والمهيمنة**.

وعندما نستعمل هنا مفهوم الأيديولوجيا، فإننا نستعين به لفهم آليات إنتاج هذه الآداب في مستوى المفاهيم والمواقف والآراء المتبلورة داخل مساحة نصوصها. إذ يمكّننا المفهوم المذكور من **استيعاب متناقضات النصّ، مفارقاته، دعاويه الملتبسة، لغته بل لغاته المختلطة ومغالطاته**. ففي مجال النظر الأيديولوجي بالذات، لا يمكن الاهتمام بالنسقية المحكمة للنصوص، لأن التبرير الأيديولوجي يسمح بإمكانية ترتيب ما لا يقبل الترتيب في مستوى النظر، وفي مستوى البناء الاستدلالي. وما يشفع له ذلك: **الغائية الموضوعة للنص، غائية**

تسويغ الحكم السلطاني بكل الوسائل الممكنة وبكل الوسائط والآليات المتاحة.

المقدمة الثالثة: أتاحت لنا قراءتنا لنصوص متعددة من هذه الآداب، نصوص أُنتجت على مدى زمني طويل، أزيد من عشرة قرون (من القرن الثاني إلى القرن الثالث عشر الهجري) معاينة كثير من جوانب هذا الخطاب، سواء في مستوى الشكل أو في طبيعة المحتوى، أو في الغاية والهدف، وكذلك في علاقاتها بالدولة السلطانية المتعاقبة على حكم الجماعة الإسلامية.

ونظراً إلى أننا اخترنا متابعة الآداب السلطانية من خلال تاريخها الطويل، فقد **بحثنا آليات إنتاجها العامة، مرجعيتها ونظامها في القول والتبويب ومراميها السياسية الفعلية.**

لقد كانت الآداب السلطانية، مثلها مثل باقي مجالات الإنتاج النظري الإسلامي، محكومة بعاملين كبيرين: **نظام في النظر يرتكز على العقيدة الإسلامية، وشروط في التاريخ ترعى مصائر النظر والبشر،** ولا يستطيع الفكر تجاوزها، وخاصة إذا كان موضوعه يرتبط بمجال الممارسة السياسية.

لا يتعلق الأمر هنا بخطاطة في التصوّر المنهجي الجاهز، فالآداب السلطانية تعكس عبر مسارها الطويل جوانب هامة من الثقافة السياسية العامة التي كانت سائدة في التاريخ الإسلامي. وهي قبل ذلك وبعده، **محصلة تاريخ معقد من المرجعيات المتناقضة، والمرجعيات الساعية للتلاؤم مع مرجعية مركزية سائدة.** ولهذا حفل النص السلطاني بكثير من **مظاهر التوتر، التناقض، الانتقاء والانتخاب،** وذلك في إطار سعيه **للمواءمة بين تاريخ فعلي في الممارسة السياسية السلطانية، ومرجعية دينية أخلاقية، ومرجعية تاريخية ممتزجة بفكر ديني قديم، وذاكرة سياسية قَبْلية،** وقد أثمر كل هذا المزيج **النص السلطاني.**

نستطيع القول إذن، إن النص السلطاني يستند في روحه العامة إلى **بنيتين نظريتين،** وقد عمل الكاتب السلطاني، مؤلِّف ومنتج النص، على لحمهما وإيجاد صلات من المطابقة والتكافؤ النظري بينهما. نقصد بذلك **بنية المعطى التاريخي** المتمثّل في تجارب الأقدمين، وحكم الأوائل، وأقوال الملوك، وقد أضاف إليها حِكَم التاريخ المحلي والخاص، تاريخ الإسلام بعد أن عمل على قراءته بطريقة خاصة؛ **ثم بنية النصّية الإسلامية** باعتبارها القول الذي لا يُرد، القول الفاصل في كل خلاف نظري أو أمر تاريخي أو سياسي. ومن خلال عملية تركيب تبريرية، تناسلت نصوص الآداب، جامعةً لمشروع واحد في الفكر السياسي، هو **مشروع تبرير استمرار الدولة السلطانية** باعتبارها الأداة السياسية المناسبة للتاريخ، والمطابقة لطموحات الفاعلين فيه.

المقدمة الرابعة: لقد تبيّنا من خلال مراجعتنا لتاريخ إنتاج الآداب السلطانية في الفكر السياسي الإسلامي، **وجود استمرارية حافظة لهذا النوع من الخطاب في ثنايا الفكر الإسلامي.** وإذا كان التاريخ السياسي الإسلامي مليئاً بالتحولات والانقلابات، ومختلف أشكال التغير

المعهودة في التاريخ، فإن الآداب السلطانية شكّلت خلال المراحل المذكورة سجلاً مواكباً لكثير من قضايا المُلك وشؤون التدبير السلطاني.

لم تتغيّر وظيفة الرسالة التي يبثّها خطاب الآداب السلطانية، وإنّ تلونت بمظاهر تاريخية عينية متعددة: أسماء الكتّاب وأسماء الملوك، أسماء أولياء العهد وأسماء الوزراء، أسماء السلطنات والإمارات.. واتخذت أشكالاً متعددة: كتابة النصح المباشر، كتابة العهود، كتب المنتخبات، وكتب الوزراء والكتّاب، وسير الملوك، ومحاولات التشجير المنمطة لتقاليد السلطة والتدبير.

في كل الأشكال والمظاهر التي تنوعت في سياق تبلور وتطوّر هذا النمط، لم تتغير روح الآداب السلطانية. قد تكون تكيّفت أحياناً مع موقف سياسي بعينه، أو عبَّرت عن شخصية كاتبها وكفاءته الذاتية في الإدراك والفهم، أو عكست فقر ثقافة كاتب أو فقيه أو توجهاته الأخلاقية والعقائدية، إلاّ أن نظام هذه الآداب لم يعرف أي تطوير يستحق الذكر.

لم تنتج الآداب السلطانية ما يخترق **نمطية التناصّ** على وجه العموم والإجمال التي شكلت نظامها الأعمق. فقد ظلّت سجينة **الكتابة النصحية: تبرير مواقف السلطة السائدة، الاستنجاد في الرؤية والتبرير بسقف النظر العقدي** بصورة مباشرة أو بتوسط الآليات الأخلاقية والميتافيزيقية[١].

إن الاختلاف يقع خارج نظام الآداب السلطانية؛ إنه يقع في مجال الكتابات السياسية الأخرى. يقع في **آداب السياسة المدنية، أو في الأدب الفقهي، أو السياسة الفقهية**. كما يقع في **الكتابة التاريخية**، عندما نفكر فيها باعتبارها كتابة سياسية، أو في المنظور السياسي الشيعي[٢]. أما في مستوى صيرورة النص السلطاني، فقد ظلّ السقف النظري، الذي رسمنا ملامحه العامة وآلياته في النظر والاستدلال، بمثابة إطار عام يتحكّم في إنتاج هذه الآداب، ويعيد إنتاجها، لتشكّل خلال التاريخ الإسلامي خطاباً سياسياً أيديولوجياً يتوخى دعم وتبرير شرعية ومسلكية ومواقف واختيارات السلطة السائدة.

لقد كان الكاتب، الفقيه، الوزير والملك، كانوا جميعاً **ينتجون**، عبر تاريخ النظر السياسي في الإسلام، **كتابة تنتصر لتدابير واختيارات السلطة السائدة، وتحذر العامة من مغبة نقد السلطة أو الخروج عليها**. كما **تنشر أخلاق الطاعة والصبر، بحجة المحافظة على النظام، والتغلب على أزمنة الفتن التي تزهق فيها الأرواح، وتُمتحن فيها الرسالة التي تحملها الأمة**

---

(١) راجع الفصل الثالث من الباب الأول، والفصل الثاني من الباب الثالث من هذا الكتاب.

(٢) ليس المقصود هنا هو أن التغيّر كان سمة ملازمة للكتابات السياسية الأخرى. إن ما نريد توضيحه بالذات هو أن الاختلاف داخل النمط السلطاني يكون أساساً خارجه، أي أنه قائم في الأنماط الأخرى التي استعملت مفاهيم ومعطيات سياسية وطرقاً استدلالية أخرى.

وترعاها السلطة. فمن أجل كل ذلك، عملت الآداب السلطانية على الدفاع عن السلطة السائدة، وتمّ تناقل حجج بعينها (حِكَم، مواعظ، حوادث تاريخية) للدفاع عن دولة بعينها، وتاريخ لم يعرف سلطة غير قاهرة.

المقدمة الخامسة: عندما نتحدث عن **النقد والتجاوز** في هذا الفصل، فإننا نميّز بين أمرين اثنين: **النقد** من جهة، **والتجاوز** من جهة أخرى.

وإذا كان **النقد يُعتبر أمراً إرادياً واعياً**، كما يُعتبر فعلاً يؤسّس مشروعيته النظرية، ضمن سياق من المعطيات التاريخية العينية والملموسة، **فإن التجاوز يعدّ مشروعاً تاريخياً أكبر من فعل النقد الإرادي والواعي.** إن الفرق بين الاثنين هو فرق بين المبادرات التاريخية الفردية، وفعل التاريخ الممهور بالإرادة المجتمعية، والفعل التاريخي القادر على إنجاز أفعال اللاعودة أو اللاتراجع، وهي أفعال ترادف فعل التجاوز المقصود.

لقد انطلق مشروع **إعادة تأسيس النظر السياسي** في الفكر العربي المعاصر منذ قرنين من الزمان، بخطوات متعددة واكبت التحوّلات الشكلية التي عرفها نمط السلطة السائدة في دول العالم الإسلامي وبصورة قسرية، بحكم **مقتضيات الزمن الإمبريالي** التي رسمت ملامح نظام في الدولة اعتبرته كونياً بناء على مقاسها الخاص. ولم يكن بإمكان النخب السياسية السائدة آنذاك في زمن **التأخر التاريخي الشامل** (الانحطاط)، إلا أن تقبل عمليات النسخ والاستعارة، ثم الحماية والاستعمار لتتحوّل إلى كيانات تستمد من مظاهر الدولة العصرية آليات جديدة في السطوة، دون أن تتمكّن من استيعاب متطلبات النمط السياسي الجديد (الدولة الوطنية).

ولهذا السبب، اتجه الفكر السياسي الإصلاحي إلى بلورة شعارات المرحلة، من أجل دولة جديدة قادرة على تملّك قيم السياسة الحديثة. ومنذ ذلك الحين، ظل الفكر السياسي الإصلاحي ينتقد **ازدواجية الدولة** المتمثّلة **في مظاهرها الحديثة المختلطة بمنطق التقليد السلطاني**[1]، من دون أن ينجح في تقليص مساحة التقليد المهيمنة على منطق الدولة. واستمرت الدولة تراوح الخطى بين مطلب أن تكون **دولة حديثة**، وهو مطلب خارجي في الأساس، وقد تحوّل بفعل وأفعال المثاقفة والتطور التاريخي إلى مطلب للنخب السياسية، وبين **الفكر السياسي المحايث لنظام الدولة**، وهو فكر يستدعي **خطاباً في السياسة التراثية**، سابق في محتواه على مظهر الدولة الوطنية، أي سابق على مرحلة **الحداثة السياسية** التي أسّست نظام الدولة الجديدة في الغرب الأوروبي.

نريد أن نضع يدنا في هذا الفصل على هذه **المفارقة**، لنفكّر في كيفية تجاوزها، وذلك بمزيد من **نقد الفكر السياسي التقليدي**، ومزيد من التفكير في كيفيات التجاوز، من دون أن يعني هذا أبداً أننا نرشح «**دولة التنظيمات**» كما تأسّست في واقعنا لتصبح **دولة الشرعية**

---

(١) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، م. س، ص١٢٩ ـ ١٤١.

والمشروعية.

إن المقصود بهذا العمل بالذات هو ترتيب جملة من العناصر النظرية التي نعتقد بأن التفكير فيها قد يُساعدنا على إدراك مواطن الخلل، ومظاهر التوتر والصراع القائمة في مجالنا السياسي، خطاباً وممارسة.

ونظراً لصعوبة وتعقد الموضوع، فقد اخترنا عتبة بعينها ننطلق منها لتقديم عناصر أولية عامة، تُظهر من جهة **محدودية الآداب السلطانية**، وتفتح فضاءنا السياسي على أسئلة جديدة وقضايا نعتقد بجدوى التفكير فيها، والتفكير انطلاقاً منها في **تجديد وتطوير خطابنا السياسي**.

١ ـ الآداب السلطانية: سؤال الاستمرارية:

وجّهت المقدمات المذكورة أهمّ خطواتنا في هذا البحث، وقد استطعنا بالاستناد إلى محتواها بناءه بالصورة التي هو عليها الآن. وانطلاقاً منها كذلك نريد أن نقف، في هذا الفصل الأخير، على ما يؤكد وعينا بمحدودية هذه الآداب، وذلك من خلال تناول قضايا محددة وصياغة أسئلة معينة، ثم محاولة الإجابة عليها.

لم يختفِ نص الآداب السلطانية من تاريخ الفكر السياسي الإسلامي خلال مختلف الأطوار والمراحل التي قطعها هذا الفكر. والإنتاج المطبوع والمحقق من هذه النصوص، يظهر عينة هامة من هذه الآداب، ومن الثقافة السياسية السائدة في الفكر السياسي الإسلامي. وخاصة عندما نقارنه بأنماط الكتابة السياسية الأخرى المعروفة في التراث الإسلامي.

هذا من دون أن ننسى الإشارة إلى أن المرجعيات المركزية لهذه الآداب، تجلت في أنماط أخرى من القول ذات صلة مباشرة أو غير مباشرة بالفضاء السياسي. **فقد استوعبت كتب التاريخ والأخلاق والفقه والفلسفة أيضاً، جزءاً غير يسير من مرجعية السياسة الفارسية، ومن حمولة النص السياسي الإغريقي المنحول والصحيح، كما استوعبت روح العصر ومنطقه ومنطوقه المتضمن في الرسالة الدينية.**

إن هذا الأمر يعني أن ثقافة الآداب السلطانية كانت تعيّن ملامح حضورها في فضاء أوسع أو أكبر من فضاء نمط بعينه من الكتابة السياسية. فقد كانت السلطة السائدة، سلطة الملوك الطغاة المتعاقبين على حكم أرض الإسلام، في حاجة إلى الدفاع عن شرعيتها ووجودها بأكثر من طريقة، وبتوسط أكثر من وسيلة خطابية.

استمرت الآداب السلطانية، إذن، كنمط في الكتابة وفي التبرير السياسي المواكب لتحوّلات الدولة السلطانية. وقد بلورت خلال تاريخها الخاص نظاماً في القول الأيديولوجي، غايته الأولى والأخيرة **استيعاب الشكل السلطاني في الأداء السياسي، وتسويغه تاريخياً، ثم الدفاع عن استمراره بدعوى «حراسة الدين وسياسة الدنيا»**.

أما تجلّيات هذا النظام، فيمكن أن نوجزها في الدفاع عن المبادىء الكبرى الآتية:

١ ـ المُلك مقدس؛

٢ ـ الطاعة أمر ديني؛

٣ ـ التدبير عناية ورعاية[(١)].

قد لا تبدو المبادىء المذكورة جلية في كل نصوص الآداب السلطانية؛ قد تتخذ أقنعة متعددة في بعضها الآخر؛ وقد تعبُر النص في إشارة، في حكمة، في حديث موضوع، أو رواية مفتعلة، أو تاريخ متخيّل؛ كما قد تشكّل لازمة مجازية قابلة لأكثر من تأويل؛ وقد تكون مُبَاشِرة وصريحة ومعلنة؛ وقد يكون بعضها أحياناً مقروناً بالبعض الآخر؛ وقد يحصل بعضها بحصول البعض الآخر . . إلى غير ذلك من الصيغ التي تتيح إمكانية التعرّف عليها، أو التعرّف على جزء منها بتوسط قرائن ومعطيات أو عن طريق حوادث ومرويات. . .

فقد مكّنتنا قراءتنا للمتن السلطاني من تبيُّن **ملامح السلطة المستبدة السائدة**، وتبيُّن **مسوغات الاستبداد التي تحوّل الشأن الملكي إلى شأن قريب من الشأن الإلهي**. فتكون عناية الملك بالعامة والخاصة، أي رعايته لرعيته، مماثلة لعناية الله بالعالم، وتقديره لجريانه منذ خلقه للخلق وإلى يوم الدين.

السؤال الذي نريد أن نطرح هنا هو: **كيف نبرر استمرارية الخطاب السلطاني في الأزمنة الحديثة؟**

وقبل الإجابة عن هذا السؤل لا بد من التوضيح، أولاً، أننا لا نقصد بالاستمرارية هنا حضور النمط نفسه من الكتابة كما بلورته الآداب السلطانية. إن الحضور والاستمرارية المعنيين في سؤالنا هما **حضور المفاهيم السياسية السلطانية**، وحضور **الطقوس السياسية المصاحبة لهذه المفاهيم في أكثر من مظهر خطابي**، وكذلك حضور **الروح** التي كانت وراء **إنتاج هذه الآداب**، أي حضور **نظام الدولة السلطانية متشحة بأقنعة ومواصفات جامعة لعجائب ومفارقات لا حصر لها**، مفارقات لم يتمكّن التنظير السياسي العربي المعاصر من بلورة صورتها النظرية، رغم الانتقادات وردود الفعل التي ما فتئت تطفو على سطح الواقع العربي،

---

(١) حدد إتيان دو لا بوسيه خصائص السلطة الملكية ذات الحق الإلهي في العناصر الآتية:

١ ـ السلطة مقدسة، ومعناه أنها تتجاوز ما هو بشري؛

٢ ـ السلطة أبوية، ومعناه أن البشر يظلون دائماً في نظرها قاصرين وينبغي الحجر عليهم، لأنهم لا يستطيعون تدبير شؤونهم بأنفسهم؛

٣ ـ السلطة مطلقة؛

٤ ـ السلطة خاضعة للعقل.

وإذا كانت الخاصية الأخيرة تبدو متناقضة مع الخصائص السابقة عليها، فإنه يمكن فهمها بدلالة إحالتها على مفهوم الحق الطبيعي. نقلاً عن: Marie- Claude Bartholy & Jean Pierre Despin, *Le Pouvoir: science et philosophie politique*, Paris, Ed, Magnard, 1977. p. 55.

رافضةً لطبيعة هذه السلطة وطبيعة ممارستها ونوعية العلاقات التي أقامتها وتقيمها مع مؤسسات المجتمع المدني العربية.

ففي أغلب الدول العربية الإسلامية **لا تزال علاقة الحاكمين بالمحكومين تتمّ بتوسط لغة الآداب السلطانية،** وما زالت السلطة تنظر إلى نفسها من الزاوية نفسها، زاوية نظر **الحاكم السلطان، الآمر الناهي، الآمر الذي لا راد لأمره، ولا ضابط قانونياً ومؤسسياً لقراره وحكمه وسطوته**[1].

تجد الاستمرارية مبررات وجودها في طبيعة السلطة السائدة نفسها. فما دامت أنظمة الحكم في أغلب الأقطار العربية والإسلامية تستمد شرعيتها من قوة القهر التي تمارسها على المجتمع، فإنها تلجأ بالضرورة إلى سقف الآداب السلطانية لتحتمي به، ولتنشىء بواسطته سياجاً أيديولوجياً يمنحها إمكانية الاستمرارية الحامية لمصالحها المتمثّلة في تملك أبهة السلطة والتعالي بها عن المجتمع.

لم يكن بإمكان العالم الإسلامي أن يتجنّب رياح الحداثة السياسية التي فرضها الغرب الأوروبي على العالم. ومنذ القرن الثامن عشر كانت الدولة العثمانية قد بدأت تنجز حواراً مع مشروع الحداثة السياسية الغربية، وذلك بإدخال التغييرات اللازمة لبناء دولة عصرية. وقد حصل الشيء نفسه في أغلب الأقطار العربية الإسلامية، وبدرجات متفاوتة في العمق والشمول، ولا سيما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[2].

لم يكن الأمر هنا يتعلق بتطور تاريخي متدرج ولا بصيرورة ذاتية مماثلة لصيرورة النهضة والتغيّر والحداثة كما تبلورت في المشروع الحضاري الغربي. فقد واكب عمليات التحديث الفكري والاقتصادي والسياسي في العالم الإسلامي، انطلاقُ مشروع المد

---

(١) تبلور في السنوات الأخيرة في العالم العربي جهد فكري في العناية بمسألة الدولة والفكر السياسي. وهذا الجهد رغم أنه لم يؤت بعد النتائج المرجوة منه، إلا أنه يؤشّر على انخراط مؤسسات المجتمع المدني العربية، إلى جانب الباحثين والمفكّرين المعنيين بالشأن السياسي العربي الإسلامي وبالشأن الإصلاحي والنقدي، في إنتاج وبلورة ثقافة سياسية جديدة. ولا شك أنه ستكون لهذا الجهد في المدى المتوسط آثاره في تطوير العمل والنظر السياسي العربي. ويُمكن مراجعة الأعمال التي أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية في موضوع الدولة للتعرف على التطورات التي تعكسها هذه الجهود. من بين هذه الإصدارات نشير إلى:

- **المجتمع والدولة في الوطن العربي،** (١٩٨٧) وهو مجلد جماعي بتنسيق الدكتور سعد الدين إبراهيم.
- **المجتمع والدولة في المغرب العربي،** (ط٢، ١٩٩٢)، عبد الباقي الهرماسي.
- **المجتمع والدولة في المشرق العربي،** (١٩٨٧)، غسان سلامة.
- **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر،** (ط٢، ١٩٩٥)، خلدون حسن النقيب.

(٢) راجع القسم الثاني من كتاب هشام جعيط، **أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة،** بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥.

الاستعماري، فترتبت عن ذلك جملة من ردود الفعل المتناقضة وتولّدت وقائع وأفكار متداخلة ومختلطة.

يوضّح أحد الباحثين سياق الإصلاحات السياسية التي نحن بصددها فيقول: «كانت عملية الإصلاح ـ في مرحلة أولى دامت إلى حوالى ١٨٨٠ تقريباً ـ تقوم بها الدولة السلطانية ذاتها، وإنْ كانت متأثرة بضغوط دول أوروبا ونصائح قناصلها وسفرائها وكتّابها. ومن المعلوم أن الإصلاح لم يكتب له النجاح الكامل في أي بلد من البلدان العربية، ولا حتى الإسلامية، لأسباب متعددة»[١].

أما لماذا لم تنجح الإصلاحات السياسية، وإصلاح الدولة بالذات، فقد فسّر باحثنا ذلك بكون معنى الإصلاح لم يكن واحداً في وعي الأطراف المعنية بموضوع الإصلاح. **فالسلطة كانت ترى في الإصلاح مناسبة لتدعيم وتقوية سطوتها** للتمكّن من مواجهة أعدائها المتربصين بحوزتها، لهذا اتجهت إلى إصلاح مؤسسة الجيش، ولم يكن الإصلاح هنا يُمثّل قطيعة مع مفهوم المستبد العادل. أما النخبة المُصلحة، فقد اعتبرت أن **الإصلاح المطلوب يتمثّل في التغلّب على مظاهر التأخر والانحطاط،** وذلك بإقامة العدل، والرجوع إلى صورة منمطة للتاريخ الإسلامي، ترى في حقبة بعينها الملاذ القادر على استعادة تاريخ للعدل والمشورة والفتح... وقد أخفق الطرفان معاً فتدخل الغرب مباشرة واحتل العالم العربي الإسلامي، **فعاشت الدولة تجربة في الإصلاح الخارجي القسري،** تجلّى ذلك في ما يعرف **ببرامج الإصلاح الإداري والحكومي**[٢]، مما نتج عنه تشكّل صورة جديدة لنمط سيادة الدولة في العالم الإسلامي، وهي الدولة التي لا تزال قائمة إلى يومنا هذا، أي بعد انتهاء المرحلة الاستعمارية المباشرة، وما نتج عنها من إصلاحات طالت كل الجوانب المظهرية في الدولة، أي **أنها توقفت عند سطح وشكل النظام السياسي الحديث،** من دون أن تتمكّن من تجذير منطق هذا الشكل في الوعي السياسي المواكب له في التاريخ.

اتخذت الدولة السلطانية أثناء عملية حوارها القسري مع الغرب بعض مظاهر الدولة الحديثة، وذلك بسعيها إلى إصلاح الجيش، وإصلاح نظام التعليم، والنظام الاقتصادي والمالي والإداري، لكنها ظلت في ماهيتها السياسية **دولة سلطانية**[٣].

لم تكن عملية **إعادة تأسيس الدولة في العالم الإسلامي**، في ضوء التحديات الجديدة التي فرضها الغرب، مجرد عمل بسيط وممكن الحصول، بفعل عمليات النسخ والاستعارة

---

(١) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، م. س، ص١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) **نفسه**، ص١٣٢.

(٣) يُمكن الرجوع في هذا الموضوع إلى كتاب علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥، ص١٩٣ ـ ٢١٥. وكذلك كتابنا، **التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧، ص٩ ـ ٢٥ وص٢٧ ـ ٤٩.

والتقليد. ذلك أن وراء الدولة الوطنية، في المشروع السياسي التاريخي الأوروبي، مشروعاً في النظر السياسي الحداثي، ومشروعاً في النهوض الاجتماعي والاقتصادي. وبالتالي، فإن نشأة وتطور هذه الدولة كانا مشروطين بتاريخ من التفاعل المستوعب لتجربة تعكس فيها آلة الدولة **محصلة سيرورة تاريخية**. فالدولة الوطنية في الغرب تُعدّ ثمرة تاريخ طويل ومعقد من الصراع، وكل نسخ لها يولّد الصور والأشباه كما يولّد المفارقات، ولا يُمكن من بلوغ الإصلاحات والأهداف المرجوة[١].

أما ما حصل في العالم الإسلامي من نقل فوقي، فإنه لم يثمر سوى **تطوير آليات التسلط السلطاني**، بدل تقليصها والحد منها، وهو الهدف المرتبط بنشأة الدولة الحديثة في تاريخ الغرب.

عندما واجه خير الدين التونسي في مقدمة **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**[٢]، الفقهاء المتزمتين الرافضين لمبدأ إصلاح آليات الدولة وتنظيماتها في تونس، استعمل أثناء دفاعه عن ضرورة الإصلاح **لغة السياسة التراثية**. فقد تجلّت له آلة الدولة العصرية في «**التنظيمات**»، وطفق طيلة نصه المذكور يدافع عن هذه التنظيمات[٣] (إصلاح الجيش، والإدارة، والتعليم، ووسائل الجباية الضرائبية)، وإنْ لم يتمكن من إدراك النواظم الفكرية المؤسّسة لهذه التنظيمات. ولهذا السبب استعمل في دفاعه لغة السياسة الوسيطية للدفاع عن مشروع الدولة الحديثة، من دون أن ينتبه إلى أن الدولة الوطنية إنما قامت بعد تصفيتها التاريخية الطويلة والمعقدة لإرث دولة العصور الوسطى المسيحية، المكبّلة بقيود الكنيسة وسياستها.

مثّل جهد خير الدين التونسي، في الإصلاح السياسي، مسعى في التكيف مع متطلبات قوة «**التغيير الأوروبية الجارفة**»، وهو جهد لم يتجاوز عتبة محاولة استيعاب الآليات السياسية الحديثة بدون خلفياتها الفلسفية السياسية الحديثة والحداثوية[٤]. . وقد رسمت محاولته معالم مقاربة لا تزال متواصلة بصيغ وأساليب أخرى، في تاريخنا المعاصر. **ولهذا تعد**

---

(١) غسان سلامة وآخرون، **الأمة الدولة والاندماج في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ج١، القسم الأول، ص١٣ ـ ٢٣٤.

(٢) خير الدين التونسي، مقدمة **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تونس، الدار التونسية للنشر، ص١٥٦.

(٣) يقول عبد الله العروي: «هذا البرنامج الذي طُبّق أثناء مرحلة الإصلاح تستلزم عناصره بعضها البعض: لا بيروقراطية ولا جيش بدون إصلاح جبائي، لا إصلاح جبائي بدون ارتفاع الإنتاج... ووراء البرنامج منطق هو منطق الفكرة الليبرالية حول الدولة التي كانت رائجة في القرن التاسع عشر»، **مفهوم الدولة**، م. س، ص١٣٢ ـ ١٣٣.

(٤) راجـع كـتـاب: Bachir Tlili, *Les Rapports culturels et idéologiques entre l'orient et l'occident, en Tunisie au XIX ème siècle (1830 - 1880)*, Tunis, P. U. T., 1974, chap. XI, pp. 537 - 590، وكذلك: Mongi Smida, *Khereddine, Ministre- Reformateur*, Tunis, M. T. E., 1970, p. 107.

الازدواجية سمة ملازمة لفكرنا السياسي وثقافتنا السياسية.

إننا باستحضارنا لنموذج خير الدين التونسي نكون قد اخترنا مثالاً أكثر إيجابية وتفهماً من الفقهاء المتشدّدين الرافضين لأي إصلاح. فقد كان لتجربة خير الدين الفعلية في الممارسة السياسية، بجوار بايات تونس، وفي عاصمة الإيالة العثمانية، ما مكنه من بلورة نص في الدفاع عن «**حسن الإمارة**»، المرتبط بإنجاز التنظيمات التي تمكّن من إصلاح أجهزة الدولة وتمكّنها من مواكبة التغيرات الجارية والاستفادة منها. ونظراً للظروف والشروط التاريخية التي صاحبت برنامجه الإصلاحي، **فقد اختار اللغة التوفيقية لمواجهة الفقهاء** الذين كانوا ما برحوا يتشبثون **بطوبى الخلافة**، ويلهجون بمفاهيم الإصلاح القائمة على **النصح والموعظة**، والمستندة إلى مبدأي العدل والشورى المجردين، من دون الانتباه إلى علاقة طموحهم الطوباوي بتزكية الدولة السلطانية، وعلاقة استمرار تعلّقهم بطوباهم القديمة الجديدة بتكريس **دولة التنظيمات كقوة قهرية «عادلة»**[1].

ورغم التحوّلات التي عرفها نمط الدولة الجديد في العالم الإسلامي، فإن نتائج **التفاعل القسري والتقليد** الذي مارسته النخب الحاكمة بانخراطها السطحي في تاريخ جديد، **وبعدَّة فكرية ذات منازع تقليدية وأحياناً توفيقية، أدّت إلى** تطوير كثير من الآليات ذات الطابع التدبيري، وظلّت **شرعيتها كما ظلّت الفلسفة الثاوية وراء مشروعها الدولتي** Etatique لكي لا نقول السياسي، **مجرد فلسفة تلفيقية**. وهذا هو سر المعارك المتواصلة على أكثر من جبهة في المجال السياسي العربي الإسلامي.

ولا سبيل لكسر النزعات التلفيقية في المجال السياسي النظري، وإنجاز **المشروع السياسي المبدع**، نظراً وممارسة، إلا **بتشريح** مختلف أنماط تمظهر السياسي في عصورنا الوسطى واستمراره المقنّع والملون والمكشوف في راهننا، أي **تفكيكه وضبطه آليات عمله بمبضع النقد التاريخي** الرامي إلى محاصرته، ضمن تاريخيته، والحدّ من أشكال استمراره خارج إطار التاريخ الذي تولّد في صلبه[2].

إن **التشريح** هنا طريق يُمكّننا من معاينة علاقة الفكر السياسي السلطوي القهري والمستبد بمجاله التاريخي، ويتيح لنا في الوقت نفسه التفكير في واقعنا السياسي الراهن في ضوء منجزات ومكاسب التاريخ الإنساني في مجال النظر السياسي.

فقد نستطيع، من خلال هذه المهمة المزدوجة، **تجاوز أدبيات التراث السياسي الإسلامي**، ومن بينها الآداب السلطانية، وذلك **ببناء تصورات ورؤى سياسية قادرة على مغالبة**

---

(١) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، م. س، ص١٤١.

(٢) راجع أطروحة العروي الأخيرة في كتابه **مفهوم العقل**، م. س، وخاصة الفصول التي ينتقد فيها محدودية النظر الخلدوني، ص١٦٩ ـ ٣٢٠.

مظاهر التبعية التي لم تسعفنا بالتخلّص من **قهر السلطة السائدة**، ولم تمكّنا من **قهر اللغة العتيقة** التي ما زالت عنواناً لحاضر يفترض أن يكون قد صفّى حسابه مع كل ما من شأنه أن يُشكّك بمبدأ رشد الإنسان، وقدرته على ترتيب مصيره وفق ما يريد، أي وفق مشيئته الخاصة والمستقلّة.

لا بد، إذن، من مواجهة نقدية للتراث السياسي السلطاني، سواء في مظهره التقليدي المنافح عن الاستبداد والطغيان، أو في مظاهره الجديدة التي تتزيا بأزياء متنوعة وتتخذ أقنعة متعددة، في الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر.

إن نقد الخطاب السلطاني يندرج ضمن مشروع نقد المؤسسة السلطانية وتجلياتها. فالخطاب هنا مظهر ونتيجة، وهو في الآن نفسه أداة للدفاع عن شرعية قادمة من التاريخ في زمن لم يعد قادراً على حماية **فلسفات تسوّغ العبودية، وتحتقر آدمية الإنسان.**

لكن ما هو معيار النقد والمواجهة؟ ما هو معيار تعرية اللغة السياسية السلطانية التي تحتفي بالقهر، وتشرّع له، بالدفاع عن سياسة الأمر، وسياسة الأمر الواقع، وسياسة الطاعة والانقياد؟

إن صياغتنا لهذه الأسئلة تستند إلى المقدمة الأولى التي سطّرناها في مدخل هذا الفصل، أقصد بذلك أن معيار النقد التاريخي **قد تأسس ويتأسس في تاريخ الفكر السياسي.** ومن حقنا ونحن نفكّر في إعادة تأسيس الخطاب السياسي في فكرنا المعاصر، **أن نستفيد ونستوعب تجارب الآخرين، تجارب ممارستهم التفكير في المجال السياسي، وبالذات تجارب الحداثة السياسية، كمقدمة أولية وقاعدة أساسية للتفكير في محاصرة اللغة السلطانية والسياسة السلطانية، وتجليات الحكم السلطاني الواقعية والخطابية.**

٢ ـ الحداثة السياسية: سؤال القطيعة:

تقوم السياسة السلطانية على جملة من المبادىء والقواعد، كما تقوم على تصوّر فلسفي متضمّن في روح المبادىء المحدّدة لمشروعها في السلطة. وقد أوضحنا ملامح الفلسفة المذكورة، كما قُمنا بإعادة صياغة المبادىء المحايثة لها.

وفي كل المعطيات التي وقفنا عندها خلال فصول هذا الكتاب، وبالضبط في بابه الثاني، كنا نواجه وقائع ومعطيات وخطابات لها ما يُماثلها في تاريخ الأمم والشعوب الأخرى. بل أكثر من ذلك، حدّدنا في الباب الأول من كتابنا مرجعيات هذه السياسة، وهي مرجعيات بعضها مستمدّ من خارج محيط الدائرة الإسلامية. الأمر الذي يدعم رجحان وسلامة انطلاقنا في التفكير في موضوعنا من **منطلق تاريخ الفكر السياسي على وجه العموم**، مع مراعاة الفواصل والاختلافات والخصوصيات، ومراعاة مختلف أشكال المثاقفات التي تمّت عبر التاريخ كذلك، باعتبار أنها وسيلة من وسائل تقليص مساحات الاختلافات القائمة والمفترضة.

ومعنى هذا أن **تكسير سقف التصلب** الذي انتهت إليه السياسة السلطانية، **لن يتم إلاّ بالمعول الذي أنتجه التاريخ**، في حقب وأزمنة وجغرافيات قريبة من أزمنتنا وجغرافيتنا. ضمن هذا الأفق، نفكّر في **تجاوز** خطاب الآداب السلطانية، **وذلك بمزيد من تعيين غربته عن الأزمنة الحديثة**. والذين واصلوا الحديث في فكرنا المعاصر بلغة السياسة السلطانية أو السياسة الشرعية، لم يتمكنوا من إدراك أن الدولة الحديثة هي، أولاً، **الدولة المدنية المتحررة من سلطة الكنيسة**. وهي تقيم سلطتها، وتحدد مسؤولياتها، بناءً على مؤسسات وقوانين معلنة ومعروفة، قوانين تصوغها في إطار المصالح العامة (دولة المواطنين لا دولة الرعايا، دولة القانون لا دولة الوصاية الأبوية). وهي، ثانياً، **دولة تقوم على مبادىء العقل الطبيعي، والحق الطبيعي، والخبرة البشرية المسنودة بتجارب وخبرات البشر في التاريخ**، والمعتمدة في الآن نفسه على مبادىء العلم والحرية والمساواة والتضامن. وهي، ثالثاً: **دولة المواطنة الممثلة لإرادات المواطنين وتطلعاتهم واختلافاتهم**[١].

نشأت الدولة الحديثة في الغرب ضمن مشروع تاريخي كبير، ارتبطت فيه المنافع المادية بالأفكار الفلسفية الجديدة، بالكشوفات العلمية والتحوّلات الاجتماعية، وذلك من خلال صيرورة تاريخية معقدة ومركبة، هي صيرورة التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر. وقد تعزّزت هذه الصيرورة في المستوى السياسي بتبلور وتطوّر الخطاب السياسي الليبرالي، هذا التبلور الذي ابتدأ أولاً **بمشروع الدفاع عن استقلال السياسي**[٢]، وقد ساهمت الماكيافيلّية كما ساهمت فلسفات كلّ من هوبز ولوك وسبينوزا ومونتسكيو وروسو لاحقاً، في ترتيب عناصره وتحديد مفاصله الكبرى، وذلك **بتأسيس أصول الليبرالية في الفلسفة السياسية الحديثة**[٣].

كانت إشكالية ماكيافيلّي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧م) مماثلة من الناحية الشكلية لإشكالية الكاتب السلطاني: البحث عن مسوّغات تمنح السلطة قوة الاستمرار، المقرونة بالنجاعة والفاعلية. إلا أن ماكيافيلّي، وانطلاقاً من موقعه التاريخي ومكانته الرمزية في سياق تاريخ الفكر السياسي الحديث، استطاع مواجهة مجموعة من التصوّرات السياسية المُناقضة

---

(١) Abdellah Laroui, *Islam et Modernité*, Paris, La Decouverte, 1987, pp. 65 - 80، وكذلك فهمي جدعان، **الطريق إلى المستقبل، أفكار ـ قوى للأزمنة العربية المنظورة**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٢) راجع **الأعمال الكاملة** لماكيافيلّي. وللاطلاع على دراسة جيدة حول مجمل أعماله يمكن الرجوع إلى: Claude Lefort, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1971, p. 313؛ وراجع كذلك مقالتنا: «الأمير: خطاب الحظ والقوة»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، ع٢٤ (١٩٨٣)، ص٧٧ ـ ٩٥.

(٣) حول أصول الليبرالية يمكن مراجعة: *Nouvelle Histoire des idées politiques*, Collectif sous la direction de Pascal Ory, Paris, Hachette, 1987, p. 17 - 25. وفي ما يتعلق بدور أعلام الفلسفة السياسية الحديثة في تأسيس المشروع السياسي الليبرالي يمكن العودة إلى: Manant (p.), *Naissance de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Paris, Payot, 1977.

لمشروعه السياسي، والمُناقضة أساساً لرؤيته لبنية العمل السياسي، فبلور خطاباً في السياسة حاول فيه بحدس المفكّر استيعاب متغيّرات الزمن النهضوي الذي كان ينتمي إليه، ويعمل على تأسيسه في حقل تخصّصه، أي في مجال الفكر السياسي والفلسفة السياسية[1].

إن نجاح **الأمير** لم يكن مشروطاً **فقط** باستيعاب النصائح العملية التي بلورها ماكياڤيلّي، وهو يدافع عن الحاكم المستند في حكمه إلى مبادىء سياسية، بل إن نجاحه تمثّل بالدرجة الأولى في مساهمته في **إعادة تأسيس حقل السياسة**، ولم يتمكّن من ذلك إلا عندما قام بتصفية حساب السياسة مع ما عداها.

فقد ارتبطت السياسة بالأخلاق، كما ارتبطت بالدين، واختلطت بالطوبى، ولم يكن بالإمكان تطوير مجال السياسي إلا بفصله عن **الهيمنة الأرسطية** (الأخلاق)، **والهيمنة الطوباوية المتخيلة** (جمهورية أفلاطون)، **وهيمنة الدولة الدينية** (مدينة الله للقديس أوغسطين، وفترة حكم سڤوناورولا في فلورنسا). إن السياسي، كما أوضح ماكياڤيلّي في نص **الأمير**، شأن آخر غير الأخلاقي، وغير الديني، وغير الطوباوي. ومشروع الدولة الحديثة في الغرب يبدأ انطلاقاً من المنطلق الذي رسم ملامحه الكبرى الخطاب السياسي الماكياڤيلّي. وإذا كان من المؤكد أن مشروع ماكياڤيلّي لم يكن سوى علامة أولى دالة في التطور المتداخل الأبعاد، في اتجاه **تأسيس المعتقد الليبرالي في السياسة**، فإن أهميته تتحدد في هذه النقطة بالذات، أي تتحدد في دفاعه التاريخي عن **لزوم استقلال السياسي**.

إن نقطة اللاعودة في تاريخ تطور الفكر السياسي الحديث تتمثّل في مبدأ **استقلال المجال السياسي**، وهو المبدأ الذي صاغت ملامحه العامة نصوص ماكياڤيلّي. **أما القضايا الأخرى المتعلقة بنقد دولة الحق الإلهي، أو نقد الملكيات المطلقة**، وبناء **نظرية التعاقد الاجتماعي، ثم إعادة ترتيب السُلطات ومبدأ تقسيمها**، إلى غير ذلك من موضوعات الفكر السياسي الحديث، **فإنها تفاصيل تجد مجراها في المسعى الماكياڤيلّي المحدِّد للسياسي كفضاء للصراع والمصلحة، وحساب الممكنات في العمل التاريخي من دون قيود النصّية الدينية، ولا عوائق المعايير الأخلاقية المجردة والخالصة، ولا أحلام المدن والجمهوريات الخيالية الفاضلة والسعيدة**[2].

لم يتمكن ابن خلدون، وهو في نظر كثير من الدارسين أعلى ما وصل إليه **العقل التاريخي الإسلامي**، من اختراق سقف في النظر يُتيح له بلوغ **عتبة التفكير في السياسي** بما

(١) راجع المقارنة التي عقدها العروي بين ماكياڤيلّي وابن خلدون، ضمن أعمال ندوة ابن خلدون، التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سنة ١٩٧٩، وقد نشرت في كتاب، تحت عنوان **أعمال ندوة ابن خلدون**، ص١٨٣ ـ ٢٠٣.

(٢) Marie - Claude Bartholy & Jean Pierre Despin, *Le Pouvoir*, op. cit., p. 40.

يسمح بتخطّي هيمنة الدولة السلطانية والآداب السلطانية. ولعل الأمر لم يكن يتعلق به كمفكّر بقدر ما كان يتعلق ببنية في النظر الإسلامي ساهمت في تأطير وتوجيه فكره. فقد انتقد ابن خلدون ما اعتبره نواقص في الآداب السلطانية، انتقد ترسّل ابن المقفع، ولابرهانية الطرطوشي. لكنه، في الوقت نفسه، استوعب الماوردي، وطوّر مفاهيمه في إطار منظور تاريخي يقوم على استقراءات وحدوس، ويبني نظرية في العصبية والدولة. **إلا أنه لم يتمكّن من تجاوز سقف الترتيب المعرفي المختلط والمتداخل، بحكم هيمنة الإبستمي الديني على فضاء النظر في زمنه**. فظل مشروعه في التحليل السياسي التاريخي، رغم قيمته الكبيرة مقارنةً مع منتوج العقل الإسلامي، قاصراً عن اختراق سقف الحدود النظرية القائمة(١).

إن الدفاع عن استقلال السياسي لمواجهة الآداب السلطانية، يعني **تحويل الشأن السياسي إلى شأن عمومي، لا علاقة له بالأمر السلطاني**، وخاصةً عندما يتأسس هذا الأمر خارج قواعد المجال السياسي. نحن هنا نلحّ على مبدأ «**الاستقلال**»، لأن الاختلاط والتداخل خاصّية مركزية ومتمركزة في الخطاب السياسي السلطاني، من اللاهوت إلى الأخلاق، إلى الميتافيزيقا، إلى التدبير المستند إلى رؤية أخلاقية. فكل هذه الأبعاد تلعب دور المحدّدات الأساسية في الآداب السلطانية.

إن **مطلب فك الارتباط والتدقيق في طبيعة المجال السياسي**، كمجال معرفي مستقلّ، وكإطار للممارسة السياسية قائم بذاته، يُعدّ من المطالب الأساسية في الفكر السياسي العربي المعاصر. وتزداد أهميته اليوم وسط ارتفاع أصوات المنادين بالإسلام السياسي.

وقد لا نكون مجازفين إذا ما اعتبرنا أن استمرار الحنين المتواصل إلى النموذج السياسي الإسلامي للسلطة، رغم عدم وضوحه كنموذج تاريخي، يعود إلى عدم إنجاز مهمة التفكير في أسئلة السياسي في الفكر الحديث، بصورة عميقة وجذرية، بما يتيح لنا إعادة إنتاج المجال السياسي في ضوء أسئلة واقعنا، ومقتضيات النظر السياسي الحديثة والمعاصرة؛ وهي مقتضيات تهمّنا من حيث إنها نتاج لتجربة إنسانية، بيننا وبينها صلات من الوصل والتقارب لا يمكن إنكارها أبداً، إلاّ إذا تنكّرنا لتاريخنا خلال المائتي سنة التي تنصرم الآن، ونحن على أبواب نهاية القرن العشرين.

هناك أمر آخر ينبغي أن نهتمّ به في المشروع السياسي الماكياڤيلّي، وهو يرتبط ببحثه في موضوع استقلال السياسي. فقد اعتبر ماكياڤيلّي أن السياسة صراع على المصالح الأرضية،

---

(١) يقول عبد الله العروي متحدثاً عن ابن خلدون: «أبدل العقل التجريدي بالعقل التجريبي، فكان رائداً في ذلك، لكنه توقف عند حده، ولم يطور العقل التجريبي إلى عقل سلوكي يعمّ كل أوجه المباشرة والمعاملة والمخاطرة، فحصر بذلك معنى العقل في التعقل والتعقيل. وحصره هذا، هو حصر الجميع، من يتولاه اليوم يبقى سجين حدوده فيتيه في المفارقات»، **مفهوم العقل**، م. س، ص٣٥٦.

وأن هذا الصراع تحدّده مراكز القوة المتصارعة في المجتمع. واعتقد أن تاريخ السياسة في الإسلام لا يخرج عن هذا المبدأ[١]. وقد شرح ذلك ابن خلدون عندما بيّن الطابع القبلي للخلافات التي تشكّلت في تاريخ الإسلام السياسي، من دولة المدينة إلى الحكم الأموي، ثم الحكم العباسي، ثم حكم السلطنات المتعددة المنتصبة في العواصم الإسلامية الكبرى وفي التخوم[٢]. وهذا اللقاء الحاصل في نظرة كل من ابن خلدون وماكيافيلّي يشجّعنا على استثمار الماكيافيلّية في تطوير نظرنا السياسي، خاصةً وأن تاريخ الفكر السياسي ما فتىء يستلهم كل العناصر التاريخية القادرة على رفد مبادىء الحداثة بما يدعمها ويواصل تدعيمها كاختيار لا رجعة فيه[٣].

ما يمنح ماكيافيلّي أهمية بالغة في نقد الخطاب السلطاني، انتقاداته القوية لربط السياسي بالأخلاقي وبالأخلاق الدينية وبما هو ديني. فقد كانت الملكيات القائمة على مبدأ الحق الإلهي للملوك تنظر إلى السياسي باعتباره ظاهرة فوق طبيعية، ظاهرة مقدسة تعلو على كل ما هو بشري. كما كانت تقرنه بالمنزع الأبوي، حيث يتحوّل التدبير إلى عناية بالبشر القاصرين، الذين لا يستطيعون مباشرة شؤونهم بأنفسهم. وبناءً على ما سبق، تُدرج السلطة في خانة المطلقات، ونحن لا نستطيع القول إن السمات التي ذكرنا آنفاً غير موجودة في المنظور السياسي للدولة السلطانية في تاريخ الإسلام.

وهنا يمكن أن نستلهم كذلك جهود فيلسوفين كبيرين، ساهم كل منهما من زاوية خاصّة به في تأسيس الفلسفة السياسية الحديثة. نقصد بذلك **هوبز** (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م)، و**لوك** (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م). فقد أسس الأول بكفاءته العقلانية التصورية والبرهانية[٤]، **مفاهيم التعاقد الكبرى**، ونقصد بذلك مفهومي حالة الطبيعة وحالة المجتمع. أما جون لوك، فقد ساهم مصنفه **بحث في الحكم المدني** في تطوير **نظرية التعاقد** بنقد أصناف السيادة التقليدية، وخاصة السيادة الملكية المطلقة، مع توجّه سياسي جديد سعى من خلاله إلى **بناء وتأسيس حقل السياسة المدنية**[٥]. هذا من دون أن نتوقف عند **تبلور النزعة الفردية** في فلسفتهما

(١) يقول غرامشي: «إن ماكيافيلّي لم يقل أبداً إنه يفكّر في تغيير الواقع، أو إنه يستعد لتغييره، وإنما بيّن بصورة عينية الطرق التي يلزم القوى التاريخية أن تتبعها لتصبح فعالة». *Gramsci dans le texte*, Paris, Editions Sociales, 1977, p. 489.

(٢) حول هذا الموضوع، يمكن مراجعة جهود محمد عابد الجابري في **العقل السياسي العربي**، وهو يستعيد تاريخ الإسلام السياسي من خلال ثلاثة مبادىء كبرى: القبيلة، العقيدة، الغنيمة.**العقل السياسي العربي**، م. س، القسم الأول، ص٥٩ ـ ٢٤٥.

(٣) راجع: *Gramsci dans le texte*, op. cit., pp. 413 - 446.

(٤) راجع دراسة جيدة حول منهجية هوبز: François Rangeon, *Hobbes, Etat et droit*, Paris, Hallier - Albin Michel, 1982, pp. 50 - 84.

(٥) جون لوك، **في الحكم المدني**، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، دار صادر، ١٩٥٩.

السياسية، وهي نزعة مؤسِّسة للحداثة السياسية في علاقتها بالتطورات التي كانت تعرفها أوروبا الصاعدة والناهضة في القرن السابع عشر[1].

لن نتابع هنا استعراض منجزات النظر السياسي الليبرالي المؤسِّس للحداثة السياسية في العصور الحديثة. إن المؤشّرات الدالة التي توقفنا عندها على سبيل التمثيل، تفيدنا في تعيين عناصر **جدل قادر على تطوير وتخطّي مفاهيم الفكر السياسي السلطاني**.

وكل تفكير في محدودية هذه الآداب في ضوء مكاسب ومنجزات تاريخ الفكر السياسي، وتاريخ الفلسفة السياسية الحديثة بالذات، سيجعل الفكر السياسي العربي ينفتح على أسئلة جديدة، وقضايا جديدة، تتيح له **نسيان اللغة السلطانية**، **وتجاوز النموذج السلطاني والأفق التاريخي الذي رسم ملامح هذه اللغة وهذا النموذج**، من أجل أن يتمكن من تأسيس لغة جديدة، ونماذج جديدة في العمل السياسي تمنحه جدارة الانخراط في الشأن العمومي، وإعادة تأسيسه في ضوء حاجاتنا التاريخية الجديدة والمستجدّة.

قد يعترض معترض على سياق ما نحن بصدده فيقول: إنك تواجه الآداب السلطانية وبقايا الدولة السلطانية بمشروع تأسيس الحداثة السياسية الليبرالية، كما تبلورت وتأسست في النهضة الأوروبية الأولى. فماذا يُمكن أن نقول عن علاقة هذه اللغة وهذا النموذج العتيق بنهضة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث اكتمل النسق السياسي الليبرالي في مستوى قواعده الكبرى العامة المطابقة لمقتضيات التطور التاريخي الأوروبي في القرن التاسع عشر؟ ثم ما هو موقفنا من أنماط الحداثة السياسية الجديدة في القرن التاسع عشر، والقرن العشرين، والمحاولات التي تتجه اليوم إلى إعادة كتابة **اللفيتان** من جديد، في ضوء خبرات التاريخ السياسي المعاصر، بكل معوّقاتها وطموحاتها، وبكل ما يثيره الشأن السياسي اليوم من إشكالات جديدة في ضوء المتغيّرات السياسية المعاصرة، وخاصةً بعد سقوط النموذج الاشتراكي والطوبى الشيوعية، وتحول الديمقراطية الغربية إلى لعبة ذات قواعد مرتبة ومحسوبة بصورة قَبْلية؟

إن الجواب على الاعتراضات أو التحفّظات التي ذكرناها في صيغة استفهامية سريعة، يكون أولاً بتمييزنا المبدئي بين متطلّبات النظر ووقائع الممارسة في التاريخ الفعلي. فمنذ القرن التاسع عشر لم تعد الدولة في البلدان العربية الإسلامية، قادرة على إعادة إنتاج آليات عملها وتدبيرها التقليدية، ولم يكن بإمكان الغرب الغازي أن يتركها كما هي، فقد مَدَّنها لمصلحته في ذلك التمدن، أي ليتمكّن من التعامل معها. فكوَّن النخب العصرية التي تعلّمت في بلدانه، وتدربت على شؤون التدبير في معاهده الملحقة بمؤسسات دولته ودوله، ثم عادت لتقوم بدوره الوسيط في بلدانها. تمّ ذلك في زمن الاستعمار المباشر وربما قبله بقليل،

(١) Macpherson (C. B.), *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971; Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*. Paris, Seuil, 1983.

ثم استمر وتواصل بعد الاستقلالات الشكلية التي حصلت في كل الأقطار العربية الإسلامية وعلى امتداد سنوات النصف الأول من القرن العشرين.

لكن الدولة في هذه الأقطار خلال أطوار العمليات الآنفة الذكر، احتفظت في الآن نفسه داخل أجهزتها ومؤسساتها بجانب تقليدي، واصلت بواسطته حراستها لذاكرتها وتراثها، باسم الدفاع عن الذات والخصوصية والشخصية المحلية. وانقسم التدبير السياسي في مختلف مجالاته إلى دائرتين: **دائرة التقليد ودعم التقليد** تحت أسماء مختلفة، و**دائرة الحداثة والتحديث** كطريق في الاستجابة لتحديات العصر ومقتضيات الزمن[1]. فنشأ **اختلاط جديد في المجال السياسي**، أضيف إلى الاختلاطات التقليدية التي كانت تقيّد النظر والتفكير في السياسي في تاريخ الإسلام، وفي مجال الآداب السلطانية بالذات.

ولم يتمكّن خطاب النهضة العربية الإصلاحي من صياغة أسئلة **التنظير السياسي**، فقد كان مشدوداً إلى **برامج الإصلاح**، إلى شعاراته ودعاويه ذات الصبغة السجالية الأيديولوجية والمستعجلة، بحكم ارتباطها بحركات فاعلة في مجال الصراع التاريخي. فظلّ الفكر العربي يلهث وراء مستجدات الخطاب السياسي، بدون أن يتمكّن من **بناء مشروع في النظر السياسي**، المفكّك لنظامه في النظر، والمعبِّر في الوقت نفسه عن عمق وعيه النظري بإشكالات السياسة، كما يمارسها الفاعلون ويتمثّلها المنظّرون للسلطة وللإصلاح السياسي في حاضره.

وستظل هذه المسألة، مسألة **التنظير السياسي النقدي** الهادف إلى القطع مع اللغة السياسية العتيقة، ضمن أولويات جدول أعمالنا في الفكر السياسي العربي المعاصر، طال الزمان أم قصر. ذلك أنه لا يمكن القفز على أسئلة النظر السياسي بالاكتفاء بالعمل السياسي الصرف. **فالعفوية السياسية تعني التبعية العمياء**، والتبعية العمياء لا تنتج النظر الكاشف عن معالم الطريق، طريق إعادة بناء المشروع السياسي المطابق للتاريخ، والدولة الوطنية المعبّرة عن الإرادات الجماعية، والتصوّرات الجماعية المستقاة من ينابيع الواقع وممكنات التاريخ.

لهذا السبب، نحن مقتنعون تماماً **بأن معاركنا السياسية مركّبة** سواء مع ذاتنا أو مع الآخر أو الآخرين، وذلك بحكم الاختلال الزمني الحاصل بيننا وبينهم، بين تأخرنا التاريخي وبين طفراتهم في مضمار التقدم التاريخي، وعلى جميع الأصعدة والمستويات. **المعركة المركّبة، والنقد المركّب، والأسئلة المركّبة**، هي واجهاتنا لكشف محدوديات فكرنا في مستويات متعدّدة، ومن بينها المجال السياسي[2].

---

(١) Hicham Djaït, *la Personnalité et le devenir arabo - islamique*, Paris, Seuil, 1974, pp 230 - 276.
بالعربية: هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٤.

(٢) راجع كتابنا: **العرب والحداثة السياسية**، م. س، ص١٠ ـ ٢٧.

إن نقد الخطاب السلطاني بتشريحه وتفكيكه ومحاصرته، بوضع حدوده وتعيين سقف محدوديته، يتيح لنا صياغة سؤال الشرعية والمشروعية في الخطاب السياسي، وعلى مستوى الممارسة. **إن الدولة القائمة اليوم، وهي تعمل على إدارة ما يمنع حصول الفتنة والهرج** (المظاهرات والاعتراضات والإضرابات)، **لا يمكن أن تمنعنا من صياغة وإعادة صياغة سؤال المشروعية، فلسفياً وتاريخياً وقانونياً. وهذه المسألة لها أهميتها في كل عمل سياسي يروم التحديث والديمقراطية.**

إن قرنين من التفكير في سياسة الآخر، وفي نسخ قواعد وأصول دولته واستنباتها على أرضنا، وفي وسط جغرافيتنا، بكل صعوباتها القادمة من قلب التاريخ، لم تتح لنا تصفية حسابنا مع أشكال السلطة السلطانية التي لا تزال حيّة في خطاباتنا السياسية، وفي مؤسسات دولتنا. **فهل نستطيع تجاوز هذه اللغة بحمولتها التقليدية عن طريق صياغتنا لأسئلة النقد الراديكالية؟ أم ينبغي مواصلة مخاتلتها بالمواقف والأبنية النظرية التوفيقية؟** أم نعتبر ـ كما يرى البعض ـ أن انتعاش الإسلام السياسي في لغته العائدة إلى ما يُعرف بالمد الأصولي الراديكالي، يُمكن أن يتيح لنا تجذيراً أعمق، يُعيدنا إلى أصول القضايا ليكون النقد بعد ذلك جذرياً، ويتيح لنا اجتثاثاً أقوى لمشاكل تختفي ثم تعود لأننا لم نتمكّن من مواجهتها بطريقة جذرية؟

كل هذه الأسئلة تتيح لنا فتح نقاش يُمكّننا من تخطّي ما اعتبرناه **محدودية في النظر السياسي السلطاني** لمصلحة آفاق في النظر تسمح لنا بالمساهمة في **تجديد النظر السياسي**. ولعلّ **مشروع نقد التراث**، الذي تبلور منذ عقدين من الزمان في فكرنا العربي المعاصر، يُمكّننا من الاقتراب أكثر فأكثر من بؤر التراث الساخنة، من **محرماته وممنوعاته**[١]. ونحن في هذا المستوى من **النظر النقدي** لا نمارس إلاّ ما مورس قبلنا في أزمنة أخرى، وفي فضاءات فكرية أخرى. وهذا هو سرّ استنادنا في هذا البحث، على **أرضية تاريخانية** لا ترى في الشأن الإسلامي، في تجلّياته المختلفة، شأناً خارجاً عن نظام ما هو تاريخي، وما هو إنساني. وما يكون كذلك إنما **تُصنع وتركّب مشاكله في التاريخ، وتجد حلولها آجلاً أو عاجلاً في قلب التاريخ.**

---

(١) نقصد هنا مشروع محمد عابد الجابري ومحمد أركون في نقد التراث العربي الإسلامي. وللتعُرف على الملامح العامة لهذا المشروع، يمكن مراجعة بحثنا «مشروع النقد في قراءة التراث»، ضمن أبحاث كتابنا: **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، م. س، ص٨٠ ـ ٩٠. كما يمكن مراجعة بحث يوضّح جوانب من أبعاد هذا المشروع وحدوده في **المرجع نفسه**، ص١٣٠ ـ ١٤٢.

خاتمة

١ ـ لم تكن الأشواط التي قطعناها ونحن ننجز هذا البحث بسيطة ولا متيسرة. فالمجال المبحوث مليء بالعقبات، وقابل لأشكال لا حصر لها من المقاربة والمعالجة.

وقد اخترنا منذ البداية، أي منذ انطلاقنا في التفكير في الموضوع، وعودتنا إلى مظانه وسياقاته التاريخية والنظرية، اخترنا أن نقارب موضوعنا من خلال التفكير في سؤالين اثنين: سؤال **المعاينة التراثية** الرامية إلى استيعاب رسالة الخطاب المدروس في تاريخيتها؛ وسؤال **قراءة التراث في ضوء شجون الراهن** السياسة التاريخية والنظرية.

في أفق هذين السؤالين وضعنا الترتيب المنهجي العام. وفي أفقهما أيضاً عيَّنا فصول الإشكالات الجزئية التي اتجهنا صوبها، نروم بناء عملنا خطوة خطوة، إلى أن استوى على ما هو عليه.

فقد كنا نعي، منذ البداية، **استحالة القراءة التراثية للتراث**، أي استحالة القراءة التي تكتفي بالنسخ والاستعادة بدون إدراكٍ لمفعول الزمن في التاريخ وفي الوعي.

ولأن موضوعنا يُقارب إشكالات وقضايا ذات طبيعة سياسية، فإنه لم يكن بإمكاننا أن نفكّر فيها بحياد تام أو بموضوعية باردة. فنحن نعي جيداً الموانع والصعوبات التي تحول دون ذلك.

بل إن هذه الموانع تزداد عمقاً وقوة، في إطار **دعوات الإسلام السياسي التي تقارب تاريخنا بآليات في النمذجة التاريخية الطوباوية**، آليات لا ترى في ماضينا وفي ثقافتنا السياسية التراثية إلاّ ما تريد.

لكن ما هي مبررات التزامنا بمحتوى السؤالين السابقي الذكر؟ أي لماذا اخترنا نوع المقاربة التي أنجزنا بواسطتها ومن خلالها كتابنا هذا؟

نعتقد أن الاختيارات كانت محدودة أمامنا، وذلك بناءً على الإطار العام الذي حدّدته أسئلتنا المذكورة، وبناءً على قناعاتنا العامة في موضوع الموقف من التراث.

إننا هنا نتوخى **الإحاطة** بجانب من جوانب **الممارسة السياسية النظرية في تاريخ الإسلام بقصد الإلمام ببنياتها الخطابية ومحتواها السياسي، ووظيفتها الأيديولوجية**. ولهذا، استعنا على هذه المقاربة بكل ما يُسعفنا **بمراقبة التشكّل النصّي، المحتوى المعرفي، والوظيفة الأيديولوجية**.

وفي هذا المستوى من البحث، تدرَّجنا من مرحلة **تعيين المجال المبحوث**، إلى

مستوى **إعادة ترتيب وبناء محتواه**، ثم **التفكير في النهاية في الإشكالات التي أثارها وما زال يثيرها استمرار وجوده في فكرنا السياسي المعاصر**.

أما مسألة الاستمرارية، استمرارية اللغة السلطانية في خطابنا السياسي، واستمرار كثير من مظاهر وبنيات الدولة السلطانية في واقعنا، فإنها قضية ترتبط بموضوعنا من جهة كون متابعتنا لصيرورة نمط الآداب السلطانية لم تقتصر على حقبة تاريخية محددة، ولا على نمط واحد من أنماط هذه الكتابة. **إن هذا ما أسّس ويؤسّس مشروعية متابعتنا الحفر في إشكالات الكتابة السياسية في الفكر العربي المعاصر**.

إضافةً إلى ذلك، فإن الفهم الذي نسلّم به في موضوع قراءة التراث السياسي، يقبل إمكانية مُساءلة امتدادات الحاضر في الماضي، كما يقبل إمكانية العمل على محاصرتها لكشف **محدوديتها النظرية والتاريخية**، في أفق **إعادة بناء أسئلة السياسة في تاريخنا المعاصر**.

٢ ـ سمحت لنا طريقة معالجتنا للموضوع برسم خطة مناسبة لترتيب مفاصله الكبرى. فقد كنا نعي منذ البداية أن فضاء البحث الواسع يقتضي كثيراً من الحيطة والحذر. كما كنا نقدّر أن قراءة التراث السياسي في سياق ملابسات الصراع الأيديولوجي القائمة في فضاء الأيديولوجيا العربية المعاصرة، قد تجعلنا نسقط في بعض الحبائل المنصوبة عند مقاربة موضوع من قبيل موضوعنا. لهذا عملنا ما أمكن لكي نظل أوفياء للمقدمات والأدوات المنهجية التي استعنا بها أثناء صياغة بعض الفرضيات، ومقاربة بعض الإشكاليات، كما استعنا بها ونحن نمتحن بعض حدوسنا وأحكامنا العامة. وظلّ هاجسنا الأساس في البحث يتمثّل في **الاستناد إلى المعاينة قبل إصدار الأحكام، التشخيص وإعادة التشخيص قبل القراءة، والمغامرة باستخلاص النتائج وبلورة الخُلاصات**.

ولم يكن الأمر سهلاً. فقد تطلّب منا **استماعاً متواصلاً لإيقاع خطاب النصوص، وإيقاع نظامها الظاهر، ونظامها «الأثيري» الذي لا يُرى، ثم إيقاع التاريخ الذي سمح بإنتاجها**، بل التاريخ الذي صدرت بإسمه وتحت ألويته، والتاريخ الذي استدعته، وتغلغل في متنها، تاريخ الفرس والروم، وتاريخ الفكر السياسي القديم الذي انتقل إليها بتوسط التواريخ الأخرى التي ذكرنا؛ نقصد بذلك **نظام الحكم الساساني**، وهو النظام الذي هيمنت صورته على نمط الحكم في تاريخ الإسلام.

لم نقرأ نصوص الآداب السلطانية وحدها، بل عملنا أيضاً على **معاينة الإطار التاريخي المحدّد لمجراها**. كما عملنا على **قراءة المرجعيات المؤسِّسة لنمطها في النظر والممارسة السياسية**، الأمر الذي سمح لنا ببناء ما اعتبرنا أنه مقدمات جامعة لتجلّيات هذه الآداب، وذلك في الفصل الأول من الباب الثاني. **فإذا كانت الآداب السلطانية آداباً في العمل السياسي**، فإن هذا الأمر لا ينفي عنها استنادها إلى **مبادىء فلسفية كبرى**، مبادىء موجِّهة لنسيجها في الكتابة ورؤاها في النظر. ولهذا وقفنا عند هذه المسألة وحاولنا **بناء المبادىء**

الفكرية الناظمة لخطابها، كما حاولنا التفكير في **الأبهة الملكية** باعتبارها لحظة امتياز نصّية ترعاها الآداب بجميل القول ومأثور الكلام.

٣ ـ كانت الفرضية المنطلق في هذا العمل تتمثّل في قراءة الآداب السلطانية باعتبارها جزءاً من بنية النظر السياسي في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو تاريخ لا يمكن فصله عن تاريخ الفكر السياسي الإنساني.

وقد ساعدنا على الانطلاق من هذه الفرضية وتدعيمها أثناء البحث، **نمط الإنتاج النظري السياسي نفسه**. فقد تشكّل في سياق المثاقفة الفارسية ـ الإسلامية، كما تشكّل في إطار أعمّ يتعلّق بمحاولة استيعاب مختلف المرجعيات التي رفدت الثقافة الإسلامية في العصور الوسطى.

منحتنا الفرضية المذكورة مشروع الاعتماد على آليات ومناهج التاريخ المعروفة، في مجال تخصّص تاريخ الفكر السياسي، وهو مجال ما فتىء يتطور بمعالجته لمختلف قضايا تاريخ الفكر السياسي، وبوسائل منهجية متطوّرة تكشف في الأبحاث والدراسات الجديدة عن مخزون الذاكرة التراثية السياسية التي بنتها الإنسانية وهي تبني أنظمتها السياسية، وتحاول في الوقت نفسه **تعقّل طبيعة هذه الأنظمة وغاياتها، لتتمكّن من تحسين أدائها السياسي، ولتحوّل السياسي إلى فعل مبدع في تاريخها، لا إلى مؤسسات للقهر والتسلط والجبروت**.

إن معالجتنا لموضوعنا ضمن دائرة تاريخ الفكر السياسي، خلّصتنا منذ البداية من **مغالطات التمجيد** التي يلجأ إليها بعض الباحثين لإغداق المديح على بعض معالم التراث، ظناً منهم أن هذه المعالم تُشكّل ثورة فكرية أو عنواناً لتفوّق يمنح تراثنا استثناءً يضعه في مرتبة خارج مراتب الفكر السياسي في التاريخ.

وبناءً على الافتراض المذكور، اعتبرنا أن خصوصيات التراث السياسي السلطاني في الإسلام كيفما كانت، لن تدفعنا إلى اعتباره تراثاً لا تنطبق عليه خلاصات ونتائج قراءة تاريخ الفكر السياسي في الحقب والمراحل الزمنية المماثلة لزمنه.

فإذا كانت **نظرية الحق الإلهي للملوك** قد نشأت في سياق قراءة معينة لتاريخ الفكر السياسي في العصور الوسطى المسيحية، فليس هناك ما يمنع من أن نجد لها **مماثلاً** في تاريخنا. **قد لا تكون المماثلة مطابقة وتطابقاً**، لكن عناصر مشتركة بين الإثنين تُعدّ أمراً لا جدال فيه. **فالتفويض الإلهي للسلطة في الخطاب السياسي السلطاني، والمماثلة بين الإله والملك، وهيمنة السياسي على الديني، واعتبار الديني ذا أولوية في موضوع علاقة السياسة بالدين.. كلها عناصر تجد لها مقابلات في تجارب فكرية أخرى، عرفتها الإنسانية هنا وهناك**. أما **التمايزات الخصوصية**، أما **الاختلافات الجزئية**، فإنها في نظرنا تؤكد فرضية **المماثلة المذكورة** أكثر مما تستبعدها أو تُظهر فسادها.

لم تسمح لنا هذه الفرضية بمجرد التفكير في المعطيات المشتركة، بحكم تشابه

المرجعيات وتطابقها الجزئي أحياناً، وبحكم الترابط القائم بين معطيات هذه المرجعيات أيضاً. بل إنها هي التي وجّهتنا في الباب الثالث إلى التفكير في **المحدودية**، أي للتفكير في السياسي من خلال صيرورة التاريخ، تاريخنا المحلي والتاريخ العام الذي تربطنا به وشائج من القربى، بعضها نسجناه وننسجه بإرادتنا، وكثير منها حاصل بصورة قسرية، وبطريقة تتجاوز النوايا والإرادات الفردية والجماعية.

لهذا بحثنا في الباب الثالث من هذا الكتاب مسألة **المحدودية**، وموضوع **سقف النظر السياسي**، وفتحنا بحثنا على **سؤالَيْ الاستمرارية والقطيعة**. فكل هذه القضايا لم يكن بإمكاننا أن نتناولها بالصورة التي أنجزت بها في هذا البحث لولا قناعتنا الأولى بفرضية **اندراج التراث السياسي السلطاني في مجرى تاريخ الفكر السياسي بمعناه العام**.

إن وقوفنا على **سؤال الحداثة السياسية في فكرنا السياسي المعاصر**، لم يكن مجرد وقوف أملته راهنية الموضوع في واقعنا. إن وقوفنا يستند، أولاً وقبل كل شيء، إلى الحال الذي آلت إليه اللغة السياسية في فكرنا المعاصر. فلم يعد بإمكاننا أن نتخلّص نهائياً من خطاب السياسة التراثية وخطاب الآداب السلطانية المدعِّم للاستبداد، والمسلِّم بقهرية السلطة، **إلاّ بصياغة أسئلة الحداثة السياسية من جديد**، في فضاء الثقافة السياسية العربية المعاصرة.

ونحن نعتقد أن هذه الصياغة لن تؤدي بالضرورة إلى **مجرد استعادة نموذج الحداثة السياسية الغربية كما هو**. فهناك استحالة تامة في إمكانية حصول تحوّل في النظر يكتفي بالنسخ. ومن هنا، فإن صياغة هذه الأسئلة ستجعلنا نستفيد بلا شك من أجوبة الآخرين وتجاربهم، لكنها ستكلفنا عناء بناء النظر الحداثي المطابق لواقعنا الراهن. وهذا هو ما دفعنا إلى القول في الفصل الثالث من الباب الثالث من هذا الكتاب **بضرورة المواجهة المركّبة لتاريخنا ولتاريخ غيرنا، مَن تجمعنا بهم علاقات متعددة لا يمكن تجاوزها بسهولة، وربما لا يمكن تجاوزها تماماً إلا باستيعابها**. وتلك قضية أخرى.

٤ ـ إن عمليات الحفر النظري التاريخي التي اتبعناها في هذا البحث، جعلتنا نقف على ما أسميناه في سياق الباب الثاني **طبقات النص**. فلم يكن بإمكاننا أن نكتفي بالإصغاء الذي يكتفي **بإعادة نسخ المحتويات**، مختزلة أو مرتبة بصورة مطابقة للنصوص المقروءة. بل إننا اعتبرنا أن **منطوقات النصوص وملفوظاتها المجسَّمة في الكلمات، أمارات دالة على معالم متعددة كامنة خلف هذه الملفوظات، وهي طبقات نصّية أخرى صامتة، حاولنا استنطاقها، وملء بياضاتها، بالصورة التأويلية التي اعتقدنا أنها يمكن أن تكون مطابقة لهذا المحتوى، وذلك في ضوء تاريخيته وانطلاقاً من أسئلتنا التاريخية والنقدية**.

وبناءً على ذلك، لم يكن تسييس المتعالي في فصل «الملك الإله» (الفصل الثالث من الباب الثاني) يكشف عن خاصية نظرية سياسية إسلامية أو فارسية، بل إنه يجد أرضيته النظرية العامة في **التراث المشرقي الآسيوي القديم في بابل وفي مصر والهند**... وربما في نماذج

أخرى من تراث الحضارات القديمة. وقد سمح لنا هذا الحفر بالوقوف على أصول الصور المستعملة في نصوص الآداب السلطانية **ومستوياتها الأسطورية الدينية القديمة**.

لكن الحفر في المماثلة في الذاكرة الأسطورية لم يكن ينفصل، في عملنا، عن **الغائية المتوخاة من طرف الذين يماثلون بين السلطان والإله**، أو السلاطين الذين يحضرون في مواكب يعتقدون بأهميتها الملكية المضاهية للملك الإلهي في السماء.. نقول لم يكن ينفصل عن المراد المتوخى من ذلك، نقصد بذلك **تأسيس الاستبداد على قواعد تمنحه جدارة وامتيازاً لا يستطيع أحد الطعن أو التشكيك فيهما**.

في هذا السياق يحضر **المَلِك، الظل الإلهي**. وقد حلّلنا مختلف أبعاد هذه الاستعارة، كما وردت في نصوص الآداب السلطانية، وأشرنا إلى ما يُماثلها في نصوص أخرى وثقافات سياسية أخرى.

أما موضوع **التدبير**، فقد حاولنا مقاربته أيضاً من خلال لحظتين متتابعتين: **لحظة الإصغاء للنصوص، ومعاينة الشأن التدبيري كما ورد فيها**، ثم **لحظة تشخيص حقيقة التدبير باعتباره في العمق أمراً أخلاقياً**. فهو يرادف في محتواه البعيد **مفهوم العناية، العناية الإلهية بالكون، وهي عناية الخلق والتقدير والتصريف، وعناية المَلِك بالأبناء والرعايا، ومن تتعيّنُ وظيفتهم ويتحدَّدُ وجودهم بخدمتهم للمؤسسة الملكية**.

إن الانتقال من **المَلِك إلى الإله، ومن التدبير إلى العناية**، وقد بلغناه من خلال عمليات تحليلية وتركيبية متعددة في فصول الباب الثاني من هذا الكتاب، هو الذي جعلنا نفكِّر في **سقف النظر السياسي السلطاني ومحدوديته التاريخية والنظرية** في الباب الثالث.

فقد اعتبرنا أن **الاختلاط والتداخل**، الذي يُعدّ سمة ملازمة لخطاب الآداب السلطانية، هو الذي يشير بوضوح إلى وظيفتها الأيديولوجية. **فالنص الأيديولوجي لا يهتم برفع المغالطات، ولا يعنى بالنسقية الناظمة لمنطقه وحدوده. وأيديولوجيا التبرير السلطاني لا تشكل أي استثناء في هذا المجال**.

ثم إن الاختلاط الحاصل في لغة الآداب السلطانية بين **الدين والسياسة**، أو بين **الأخلاق والسياسة**، يُعدّ من بين العوامل التي حدَّت من إمكانية تطور هذه الآداب. فقد كان السقف المذكور، **الدين والأخلاق الدينية، والوظيفية الأيديولوجية** يمنعان أي محاولة لاختراق سقف هذه الآداب وتجاوزها. وربما يُعدّ استمرار هذه اللغة معبِّراً عن درجة من درجات حضور هذا السقف في فكرنا المعاصر أيضاً.

٥ ـ لا ندعي أننا استوفينا في هذا العمل كل الأهداف التي رسمنا والأماني التي توخينا. فقد كانت عملية البحث في ذاتها مناسبة **لتجريب عُدَّةٍ منهجية**، وطريقة في الفهم؛ كما كانت مناسبة لامتحان فرضيات، ومعاينة كيفيات في إنتاج المعرفة بجوانب من تراثنا.

فإذا استطعنا من خلال برنامج العمل الذي خطّطناه لهذا الكتاب أن نبلغ فيه مرتبة من

مراتب الإنجاز المبني، والمُساهم في تطوير المعرفة بالمجال المبحوث، فإن ذلك بالذات هو عَيْن المُنَى، وهو ما كنا نرومه منذ البداية. أما إذا أخفقنا في جوانب منه، أو اتخذنا مسارات غير مجدية في مقاربته، فلعلنا بتيهنا نجنِّب من سيبحث بعدنا في الموضوع من الزيغ الذي لحقنا. فنكون قد ساهمنا في كل الأحوال في ترتيب بعض القضايا ذات الصلة المباشرة بموضوعنا وبصورة نقدية.

لم يكن بإمكاننا، ونحن ننخرط في عمليات البحث والإنجاز، **أن نغضّ الطرف عن ممكنات البحث الأخرى**. فقد كنا نواجهها بين الحين والآخر في منعطفات البحث ودروبه، ونتخلّى عنها لاعتقادنا بضرورة **الالتزام بنظام معين في المقاربة**، ولإيماننا في الوقت نفسه **بأن بحثاً واحداً في مجال الآداب السلطانية لا يمكن أن يضع لنفسه مهمة البحث في كل مجاهل هذه الآداب، ولا يمكنه أن يجيب على مختلف أسئلتها**.

لهذا التزمنا ببناء موضوعنا في أفق النواظم المنهجية الكبرى التي عيَّنت أبوابه وهي: **الحدود، النظام، المحدودية، حدود الآداب ونظامها، ثم سقفها التاريخي النظري وإمكانيات تجاوزه**.

وبما أن كل اختيار ترك، فقد تركنا ونحن ننخرط في إنجاز المخطط المذكور، **أسئلة لا حصر لها**، يتعلّق بعضها بالآداب السلطانية ذاتها، ويتعلّق البعض الآخر بعلاقة الآداب بالخطابات السياسية الأخرى في تاريخ الإسلام. كما أن بعضها الآخر **يطرح إشكاليات تُقارب موضوع الآداب في علاقاتها بالدولة السلطانية**.

إننا نشعر بأن كثيراً من الأسئلة الأخرى التي تخلينا عنها، يُمكن أن تكون مناسبة لمقاربة أعمال ونصوص بعينها، **من أجل فحص أكثر نصّية وأكثر تاريخية**.

فلا تزال إمكانية البحث في موضوع الآداب السلطانية قائمة من خلال قراءة نصوص المنتخبات، النصوص الحافظة للذاكرة السياسية السلطانية. نقصد بذلك آثار ابن عبد ربه وابن قتيبة والجاحظ وابن حمدون وغيرهم. كما أن بحث موضوع الآداب السلطانية من خلال قراءة آثار الماوردي على سبيل المثال تحتاج إلى بحثٍ مستقل. فقد أنتج الرجل نصوصاً هامة في باب الكتابة السلطانية. وقد اعتنينا برصد ملامحها وأبعادها العامة، ورتّبنا معطيات متعددة لها علاقة مباشرة بمتونه، لكن كل ما أنجزناه حول آدابه كان يرتبط بمخططنا في البحث لا يتجاوزه، ولا يتخطاه. لهذا، شكّل **لحظة ضمن صيرورة دراسة النمط الكتابي**، وظلت قضايا أخرى كثيرة تتعلق به وبفكره السياسي السلطاني من دون بحث معمّق أو مراجعة دقيقة، وهو ما يؤشر على ممكن من بين ممكنات أخرى في البحث وقفنا عليها ونحن نركِّب ونبني معطيات بحثنا ونتائجه.

وبالرغم من كل ذلك، فإن من بين فضائل هذا البحث علينا، أنه نبهنا إلى مجالات أخرى في إطاره، وفي إطار الفكر السياسي الإسلامي على وجه العموم، لا تزال في حاجة إلى الدرس والتأويل. فعسى أن يتيح لنا الزمان إمكانية المساهمة فيها في المستقبل القريب.

فهرس الأعلام

[أ]

[ب]

[ت]

[ث]

[ج]

[م]

[ن]

[هـ]

[و]

[ي]

المحتويات

للمؤلف

- □ **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، ، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٢.
- □ **التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي**، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.
- □ **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢.
- □ **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤.
- □ **العرب والحداثة السياسية**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٧.
- □ **المغرب وأزمة الخليج، بيروت**، دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٧.
- □ **الحداثة والتاريخ**، بيروت، إفريقيا الشرق، ١٩٩٩.
- □ **نقد العقل أم عقل التوافق: قراءة في أعمال محمد عابد الجابري** (قيد الطبع).

مطبعة دار الكتب - شارع عدنان الحكيم - مقابل الـBHV - بناية البارادايز - ٨٥٣٧٥٣/ ٠١

٢٠٠٠/٩٩/١٢٧٢

في تشريح أصول الاستبداد

قراءة في نظام الآداب السلطانية

□ ظهرت الآداب السلطانية تعبيراً عن معطيات تاريخية محدّدة، وتأدية لوظيفة بعينها. وقد استمرت نصوص هذه الآداب تتناسخ وتتناسل من بعضها عبر مختلف المراحل والأطوار التي مرّ بها تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، وصولاً إلى وقتنا الحاضر، حيث نجد لغة هذه الآداب لا تزال حاضرةً بصورة أو بأخرى في قاموس الكتابة السياسية العربية المعاصرة، بل ولا تزال تؤدي الوظيفة نفسها التي أُنشئت من أجلها أساساً.

□ هذا النمط من الكتابة السياسية والتدبير السياسي المواكبين لتحوّلات الدولة الإسلامية، بلور نظاماً في القول الأيديولوجي غايته الأولى والأخيرة استيعاب الشكل السلطاني في الأداء السياسي، وتبريره تاريخياً، والعمل على استمراره بدعوى «حراسة الدين وسياسة الدُنيا»؛ بكلام آخر: من أجل التشريع للاستبداد المطلق، وتسويغ تفرّد الملك وتعاليه، وتسييس المتعالي وتأليه السياسي، وتمجيد قيم الطاعة والخضوع، وتدعيم مؤسسات التسلط والقهر والجبروت... الخ.

□ يُشكّل هذا الكتاب خطوة أولى في برنامج بحثي طموح انتدب المؤلّف نفسه له، يروم تحقيق عملية مسح شاملة لمختلف جوانب الخطاب السياسي السلطاني في الإسلام، ومن ثم قراءته قراءة عصرية، وإعادة تفكيكه وتشريحه بمبضع الاسترجاع النقدي لمعطياته بآلية من الفهم والتعقّل والتأويل تتوخى استيعابه في جدليته التاريخية، وكذلك استيعاب أسباب استمراره ومبررات حضوره الراهن. لعلّ في ذلك ما يُساعد على إدراك مواطن الخلل والاضطراب، ومظاهر التوتر والصراع القائمة في مجالنا السياسي، خطاباً وممارسة.

الناشر